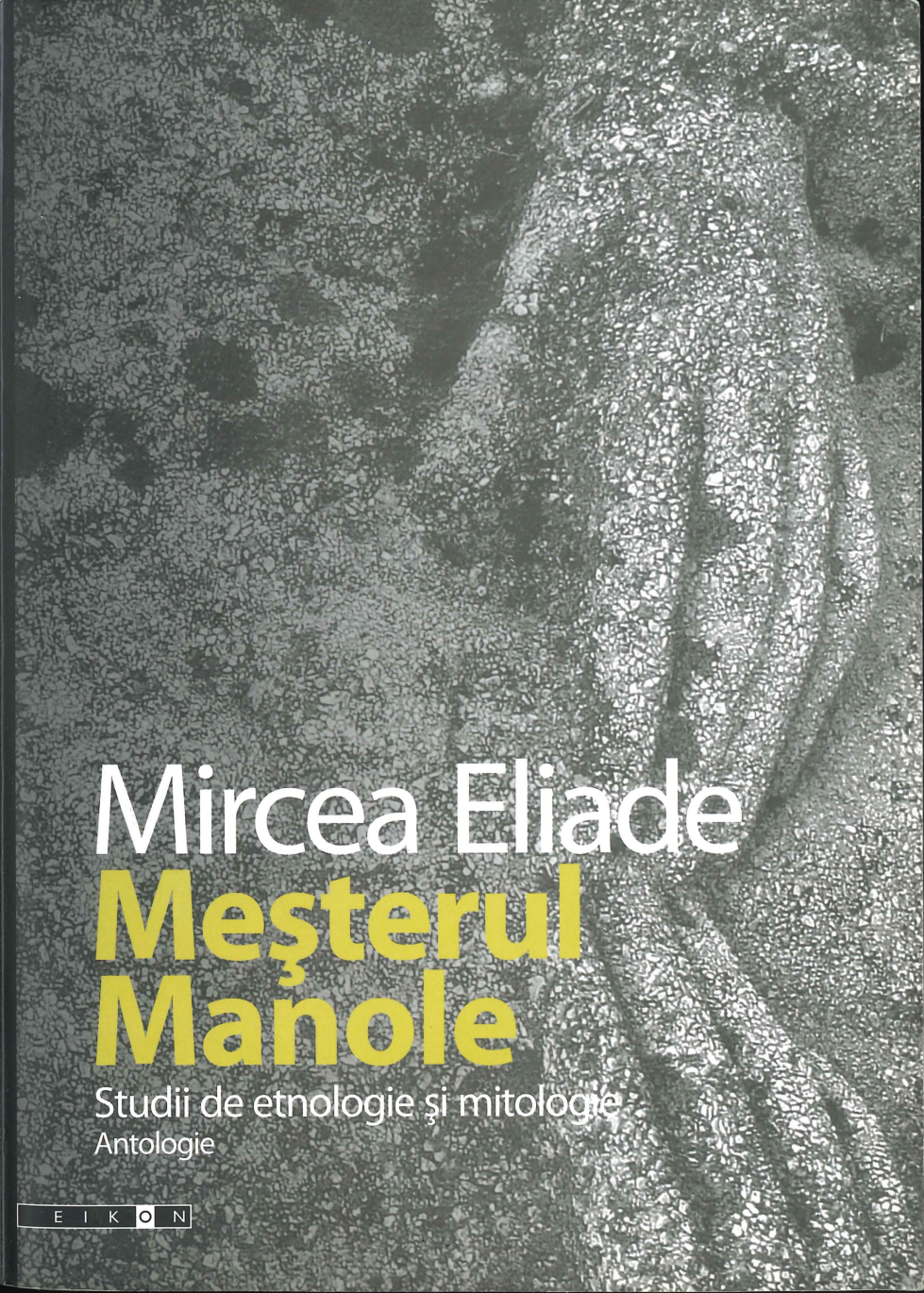

Mircea Eliade

Meşterul Manole

Studii de etnologie şi mitologie

Antologie

EIKON

MIRCEA ELIADE

MEȘTERUL MANOLE

Studii de etnologie și mitologie

Antologie

© **Editura EIKON, 2007**
Cluj-Napoca, str. Mecanicilor, nr. 48
Redacția: tel/fax 0364-117246; 0728-084801
e-mail: edituraeikon@yahoo.com
web: www.edituraeikon.ro
Difuzare: 0264-593547; 0728-084803
e-mail: eikondifuzare@yahoo.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ELIADE, MIRCEA
Meşterul Manole : antologie / Mircea Eliade ; selecție de texte şi note de Magda şi Petru Ursache ; pref. de Petru Ursache. - Cluj-Napoca : Eikon, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-757-071-0

I. Ursache, Magda (ed.)
II. Ursache, Petru (ed. ; pref.)

39(498)

Tipărit la FABRICA DE CĂRȚI
tel. 0720-600989
e-mail: fabricadecarti@gmail.com

MIRCEA ELIADE

MEŞTERUL MANOLE

Studii de etnologie şi mitologie

Selecție de texte și note de
Magda Ursache și Petru Ursache

Prefață de Petru Ursache

EIKON

Cluj-Napoca

Hermeneutica totală

„Eu cred în viitorul culturii româneşti
mai mult decât în viitorul culturii europene".

MIRCEA ELIADE

CARACTERISTICA ESENȚIALĂ a strategiei ştiinţifice preconizată constant de Mircea Eliade este atacul lateral al izvoarelor şi al temelor: autorul vine din domeniul istoriei religiilor, al mitologiei şi al etnologiei ca, după lungi şi tensionate aventuri intelectuale, să pătrundă în miezul filozofiei şi să formuleze răspunsuri insolite, adânc întemeiate, la cele mai acute probleme ale gândirii abstracte contemporane. Filozof prin vocaţie, dornic de ample construcţii, Mircea Eliade nu a îmbrăţişat calea comodă a filozofiilor existente, ale căror tehnologii erau deja elaborate şi perfecţionate de adepţi. Acest lucru se obişnuia în anii de glorie ai lui Geiger şi în tinereţea lui Eliade. Ar fi realizat, în cel mai bun caz, o variantă fenomenologică, să spunem, oarecum personală şi atâta tot. Renaşterea italiană, indianismul şi culturile populare ale tuturor continentelor, cu toată disparitatea lor de structură şi de concepţie, aveau să-l conducă pe autorul român pe un drum neaşteptat de glorios, asigurându-i un loc unic, de prim rang în metodologia cercetării şi în istoria spiritualităţii moderne.

Această „lateralitate" metodologică o întâlnim și la alți autori ai „generației" lui Eliade. Este suficient să-l amintim pe Jean Piaget, ale cărui experimentări psihologice, strict tehnice, i-au permis să releveze capacitatea *psyche-ei* de a integra ființa umană într-un spațiu armonizat „în trepte": treapta limbajului, treapta simbolului, treapta gândirii abstracte și să facă toate acestea consubstanțiale prin cosmicizarea lor. De asemenea, Gaston Bachelard și-a întemeiat un întreg sistem ontologic pe simboluri arhetipale recuperate din psihologia abisală. Focul, Apa, Pământul și eterul recreează un univers oniric, substanțial diferit de cel al vechilor greci, omologabil când în universul culorilor, când în cel al sunetelor sau al formelor imagistice. La rândul său, Jung a dat un nou curs psihanalizei, transformând-o în disciplină filozofică de o rară eleganță a ideii, din momentul în care a descoperit că dincolo de elementul local al visului (ce-și află în experiența individuală doar prilej de manifestare) există un întreg sistem de imagini simbolice. Acest sistem perfect structurat și de o incalculabilă vechime fixează, din adâncimea subconștientului colectiv, scenariul comportamental și mental al fiecărui ins în parte.

Am adus în discuție numai domeniul psihologiei. Dar pentru conștiința modernă a devenit sigur că orice drum al cercetării duce la filozofie. Din orice punct ar fi interogată Natura, „lateral" sau „frontal", reversul în cultură poartă însemnele meditației. Căci lucrurile nu sunt izolate, indiferent de multitudinea, de micimea sau de grandoarea lor. Toate poartă amprenta unică a făuritorului care este omul și care le-a dat formă pentru a lua act de existența sa și de sine. Nici gesturile omului din cea mai îndepărtată arhaitate nu erau întâmplătoare. Ele purtau anumite semnificații de natură existențială care s-au transmis prin practică și gândire, din generație în generație, până astăzi. Istoria acestor semnificații, din cele mai variate colțuri ale pământului, umanizarea și eternizarea lor constituie obiectul îndelungatelor cercetări ale lui Mircea Eliade.

De aici rezultă caracterul multivalent al gândirii autorului român. El nu se ocupă numai de fenomenul religios, de mitologie, de etnologie etc., pentru a emite judecăți de valoare repartizabile fiecărui sector în parte (și integrabile într-o filozofie a religiei, o filozofie a culturii, o

politologie), ci caută totodată sensul care le penetrează şi le unifică. Faptul religios, folcloric, mitic sau cultural sunt vehicule care transmit idei mult mai înalte decât s-ar părea la prima vedere. Firește, Mircea Eliade este un istoric al religiilor. După câte se pare, cel mai autorizat, la ora actuală, pe plan mondial. Dar nu este numai atât. Când Giovanni Papini i-a trimis o scrisoare entuziastă numindu-l „un Frazer al generației" sale, Eliade a menționat-o în jurnal cu mare satisfacție. O făcea nu numai pentru aprecierea ca atare, ci mai curând pentru că mesajul venea de la unul dintre idolii săi de tinerețe, care l-a stimulat permanent în planul ideilor. În realitate, comparația cu Frazer nu-l mulțumea pe autorul român, cum se aştepta Papini, pentru că opera antropologului englez i se părea depăşită datorită caracterului factologic ca şi unor teze simplificatoare privind gândirea primitivă. Frazer se afla față de Eliade la o distanță de aproximativ două generații de cercetători, judecate în seria vârstei științelor. Prima aparține, cum se ştie, şcolii antropologice de tip Tylor-Lang. Au urmat, nu în absolută ordine diacronică, morfologismul lui Leo Frobenius şi al lui O. Spengler, apoi culturalismul lui Graebner-Schmidt. Față de aceştia Eliade s-a simțit atras în mare măsură. Ba chiar anumiți reprezentanți ai culturalismului din istoria religiilor au exercitat înrâuriri puternice asupra sa, ca de pildă Raphaele Pettazzoni, Giuseppe Tucci, Otto Rudolf, G. Dumézil, Paul Muss, B. Laufer. Pe aceştia din urmă îşi propunea să-i imite, preluându-le unele teme, pentru a-i întrece sub raport metodologic, aşa cum s-a şi întâmplat cu lucrările *Barabudur, templu simbolic* şi *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*. Însă culturalismul i se părea limitat pentru că, deşi recunoştea paradoxul logicii savante şi perfect structurate a culturilor prealfabetice (ceea ce însemna o mare noutate față de şcoala antropologică ori de prelogismul lui L. Lévy-Bruhl), totuşi nu putea găsi raporturile de fond şi de formă între gândirea primitivă şi cea modernă. Umanitatea nu se împarte pe zone şi pe epoci. Ea este unică pentru că temele existențiale, Viață, Moarte, Fecunditate, Natură, Cosmos apar peste tot neschimbate şi în forme dramatice.

Datoria unei generații. S-a spus de multe ori că profilul intelectual al lui Mircea Eliade s-a format în perioada de după război, ca student al Facultății de Litere și Filosofie din București (când i-a avut profesori pe C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, D. Gusti, Nae Ionescu și a audiat cu mare interes cursurile lui N. Iorga) și, totodată, ca redactor la „Cuvântul". În același sens formativ au contribuit studiile la Calcutta, sub îndrumarea celebrului indianist Dasgupta. În țară, în deceniul al IV-lea, hotărâtor pentru devenirea lui, Eliade a desfășurat o prodigioasă activitate didactică (la catedra de Logică și Metafizică), eseistică, științifică și romanescă. În acești ani se afirma ca un publicist extrem de prolific și de virulent, polemizând atât cu „generația" veche (cu unii dintre corifeii acesteia pentru că nu se decideau să-și reînnoiască idealurile) cât și cu cei tineri, prea timizi și prea domoli la lucru. Fiul acesta de ofițer moldovean (distins eroic în primul război mondial pentru reîntregirea neamului) jubila la gândul că era român, că poporul său a produs în existența lui milenară una dintre cele mai bogate și mai valoroase culturi tradiționale și că trecutul istoric poartă un înalt mesaj filozofic ce trebuie descifrat de noua generație, adică întruchipat în opere științifice și de artă. Mircea Eliade se conducea încă din tinerețe după un principiu care era al întregii generații: România trebuie să se ridice prin cultură la nivelul statelor victorioase de la începutul secolului, toate eforturile întregii națiuni trebuie depuse în acest sens, prin reforme corespunzătoare, prin organizarea de instituții moderne și de viață civilizată și prin muncă de creație liberă. Războiul se terminase, politicul își spusese cuvântul, deci idealurile scumpe vechii generații se împliniseră. Era rândul noii generații să repete într-un stil propriu jertfele celor din tranșee, luptând pentru ridicarea țării prin creație pașnică și dintr-o perspectivă spirituală originală.

Cum era fascinat de viziunea unei Românii grandioase și eterne, eliberată de „teroarea istoriei", autorul se dorea un om pe măsura țării sale, capabil s-o înțeleagă și s-o explice umanității. De aceea, alături de colegi iluștri de generație, Emil Cioran, Constantin Noica, Octav Șuluțiu, Dan Botta, Șerban Cioculescu, G. Călinescu, Sandu Tudor, Anton Golopenția, Gh. I. Brătianu, C. Daicoviciu, Petre V. Ștefănucă etc., s-a

angajat într-o muncă titanică pentru o nouă „schimbare la față" a României. Cine parcurge lucrările sale apărute în această vreme, incredibile sub raport numeric ori ca varietate tematică, rămâne impresionat de rigoarea științifică, de curajul cu care răstoarnă teze de mare circulație, propunând interpretări originale, destinate să modernizeze radical gândirea, de dăruirea totală pentru marile probleme românești, de capacitatea fantastică în a cuprinde enorme cantități de documente (istorice, etnografice, mitologice, forme ritualice, texte lingvistice, lucrări de știință pură, opere filozofice, creații beletristice) și în a extrage idei esențiale ce urmau să devină substanța marilor sale sinteze. Eliade l-a înfățișat pentru prima oară publicului românesc pe Papini, cu ocazia unui interviu cu ecouri răsunătoare printre colegii de generație. Scriitorii săi preferați, despre care scria cu înflăcărare „generaționistă", erau descoperiri noi pentru cititorul român: Unamuno, Eugenio D'Ors, Samuel Butler, Ananda Coomaraswamy, Julien Green, Barbellion, Gioacchino da Fiore, Italo Svevo etc.

În deceniul al IV-lea i-au apărut peste o mie de studii și articole și mai bine de douăzeci de volume (uneori câte trei pe an, în 1934 și 1943). Cu excepția lui N. Iorga, nici un alt scriitor nu era atât de productiv în epocă. Un roman de Mircea Eliade însemna ori evenimentul literar numărul unu al anului *(Maitreyi)*, ori un mare scandal public și de presă *(Huliganii)*. „Are cărți de știință pe care nimeni la noi nu este în stare să le controleze", stă mărturie o însemnare a lui Anton Holban („Viața literară", 1936, nr. 9, p. 3). Într-adevăr, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, teza de doctorat a lui Eliade, n-a trezit nici un ecou favorabil în țară, în vreme ce pentru specialiștii străini a însemnat o adevărată revelație, fiind considerată o contribuție de mare însemnătate în dezvoltarea studiilor de indianistică. După două decenii de la apariție, personalități europene de vază, ca André Breton, B. Croce, Gaston Bachelard, C. G. Jung, se mai interesau de cartea autorului român. Fapt ce l-a determinat pe marele editor francez, Payot, să-i propună lui Eliade

o nouă variantă a cărții, apărută în 1964 cu titlul: *Le Yoga. Immortalité et Liberté* și retipărită ulterior în mai multe ediții.

E greu de întocmit un tabel tematic al eseisticii sale, atâta vreme cât nu-i scăpa nimic din ceea ce era interesant, nou și stimulator în mișcarea literară, culturală ori științifică. A scris despre pictura indiană și despre fermele din Norvegia, despre Aldous Huxley și despre „miracolul grec", despre soarta scriitorului tânăr sau despre polisemantismul simbolic al șarpelui. Dorea să modifice concepția tradițională a romanului, propunând o artă poetică originală, în principii și în practică, să impună jurnalul ca gen literar, fapt ce l-a preocupat toată viața. A formulat o nouă teză privind relația dintre folclor și literatura scrisă, bazată pe fenomenul originar, a încercat să găsească soluții optime pentru destinul culturii române, întreținând discuții în presă cu mari personalități ale vremii: N. Iorga, Lucian Blaga, C. Rădulescu-Motru. Dorea înființarea unui institut de studii orientale la București, pe care să-l conducă el însuși, în genul celui înființat de Giuseppe Tucci la Roma. A reușit să înființeze revista „Zalmoxis", la care a atras colaboratori de prestigiu internațional și care avea toate șansele să devină cea mai importantă publicație de specialitate în a doua jumătate a secolului nostru. Se gândea astfel să pună mai bine în evidență faptul că formele tradiției noastre culturale sunt de aceeași vârstă cu cele asiatice și indo-europene, de unde prestigiul și posibila modernizare a creațiilor artistice contemporane. Încă din anii studiilor la Calcutta, mai precis în 1930, îi scria lui N. Iorga să întemeieze o catedră de limbi orientale la Universitatea din București, pentru Bogdanoff, refugiat rus și profesor itinerant, specialist în dialectele persane și care a predat mai mulți ani în diferite centre din Orient, în Persia, la Calcutta și la Shantinikétan, celebrul institut înființat și condus de poetul R. Tagore (Cf. *Șantier,* p. 191). La Shantinikétan erau invitați numai specialiști de cea mai bună reputație mondială.

Activitatea universitară, mai scurtă decât un deceniu (câtă s-a desfășurat în țară: 1932-1940) s-a remarcat prin intensitate și interes pentru inovare, împotriva unor mari represiuni administrative cărora a trebuit să le facă față, paralel cu acuzația gravă (ce i s-a adus în presă) de

pornografie, pentru scrierile în proză. Tânărul profesor care şi-a susţinut doctoratul în 1935, în România (nu la Calcutta cum intenţiona la începutul studiilor indiene, sub îndrumarea marelui filozof indian Dasgupta, datorită unui incident regretabil, stil Eliade, trecut totdeauna sub discretă tăcere) şi-a îndreptat atenţia în mai multe direcţii, în funcţie de sarcinile didactice şi culturalizatoare ale disciplinelor sale: metafizica şi istoria religiilor. Dat fiind că acestea erau materii oarecum noi în programele de învăţământ universitar, autorul s-a gândit să-şi pună la punct, înainte de toate, metodologia cercetării. Nu era dispus să se înfăţişeze studenţilor în maniera îndătinată*. Formula care îi convenea potrivit formaţiei filozofice şi experienţei cu Dasgupta era studiul comparat al gândirii metafizice europene şi indiene, momentele istorice principale de referinţă fiind antichitatea greacă, Renaşterea italiană, filozofia nordică (Hegel, Kierkegaard, Husserl) pe de o parte şi Upanishadele indiene pe de alta. În felul acesta, metafizica se găsea într-o situaţie nouă: materia ei trebuia restructurată, iar conceptele regândite. Intenţia era să se arate că gândirea speculativă, având ca fundament unic indoeuropenismul, a cunoscut, asemenea mitului, două căi diferite de dezvoltare: una europeană, alta indiană, ambele de interes maxim pentru destinul existenţial al omenirii. Prima s-a decis să supună mitul unui examen raţional, să-l elibereze de formele complementare: ritual, magie, sacralitate, simbolism dogmatic şi să-l transforme pas cu pas în limbaj noţional. Mitul se refugiază, de fapt, în culturile, populare sau suportă stilizarea poeţilor. În acelaşi timp, o variantă raţionalizată începe să devină materia de predilecţie a filozofilor. Limbajul mitic devenit limbaj filozofic îşi asumă în continuare sarcinile cunoaşterii esenţiale, dar în locul soluţiilor îndătinate prin mit de natură escatologică, creează un nou concept de destin, punându-l pe om ca fiinţă istorică în

* Cursurile şi seminariile predate în anii 1933-1938 au fost următoarele: *Problema răului în filosofia indiană* (1933); *Salvarea în religiile orientale* (1934); *Upanişadele şi budismul* şi *Docta ignorantia de Nicolaus Cusanus,* ultimul titlu ca temă de seminar (1935); *Metafizica lui Aristotel. Cartea a X-a,* temă de seminar (1936); *Simbolismul religios* (1937); *Istoria budismului* (1938).

fața morții și a neantului. Calea indiană, mai sofisticată, îl menține pe om pe verticala timpului mitic și circular, asigurându-l de post-existență spirituală numai în funcție de zestrea lui karmică.

Firește, publicul român nu era la curent cu asemenea teme și nici dispus să le accepte ușor. De aceea, profesorul s-a gândit să le dea o variantă populară abordând forma eseului: a publicat așadar o mare serie de articole în ziarul „Cuvântul", în „Vremea", „Universul literar", „Revista Fundațiilor Regale", pe teme ca: metafizica Upanishadelor, erotica mistică, limbajele secrete, simbolismul templului și al arborelui cosmic, botanica mistică, zeitățile bipolare, dualismul cosmic etc. Încă din 1925, deci înainte de aventura indiană și de cunoașterea activității orientalistice italiene (îndeosebi a lui Raphaele Pettazzoni, primul autor care l-a îndemnat direct să se dedice indianisticii), Mircea Eliade conspecta diferite mituri și legende afro-asiatice. Se reține din această vreme două categorii de narațiuni fabuloase pe care le prezenta cititorilor revistelor „Știu tot" și „Orizont". Unele se referă la mitologia morții (din așa-zisele „cărți ale morții"; egipteană, tibetană, asiriană etc.), altele popularizează legendele potopului în diferite variante: indiană, melaneziană, australiană, amerindiană. Mitologia morții avea să-i rețină atenția fără întrerupere, fiind considerată temă centrală pentru istoria religiilor și pentru metafizică, permițând reabordarea destinului existențial al omului contemporan cu argumente noi față de cele folosite de Sartre ori de Heidegger. Despre semnificația metafizică și existențială a morții mioritice a scris de mai multe ori la maturitate, iar una dintre ultimele lucrări ale lui Mircea Eliade, după cum ni se spune într-o prefață, *(Prefață la traducerea românească. De la Zalmoxis la Genghis-Han, p. 15),* poartă tocmai titlul *Mitologia morții.* Descoperirea mai multor variante ale legendei deluviene i-a permis să lămurească o problemă de istorie a credințelor religioase care a scăpat specialiștilor de până la el: legenda potopului biblic nu este un unicat. Înaintea ei au circulat multe altele, pe toată întinderea globului, de unde rezultă că povestea lui Noe își are corespondențe și că trebuie privită ca o ficțiune mitică oarecare.

La origine cursuri universitare, alte lucrări din perioada profesoratului în țară au căpătat o formă erudită, fiind destinate unui grup restrâns de specialiști. Deceniul al IV-lea a cunoscut un mare număr de studii și de micromonografii, cu totul inedite la noi ca tematică și deschidere filozofică: *Barabudur, templu simbolic, Mătrăguna, Demonologia indiană, Ierburile de sub cruce, Limbajele secrete, Folklorul ca instrument de cunoaștere, La conceziona della libertà nel pensiero indiano, Alchimie asiatică, Cosmologie și alchimie babiloniană, Metallurgy, Magic and Alchemy, Mitul reintegrării, Comentarii la Legenda Meșterului Manole* etc. În *Prefața* la ultima lucrare citată, autorul dădea următoarea explicație privind programul său științific: „Cartea de față apare cu o întârziere de cel puțin șase ani. Într-unul din cursurile de istoria și filozofia religiunilor pe care le-am ținut la Facultatea de Litere din București (1938-1937) suplinind conferința de Metafizică a profesorului Nae Ionescu, am avut prilejul să expun, în liniile lor mari, conținutul și rezultatele acestei cărți. O versiune tehnică a acelor lecțiuni, cu tot aparatul științific necesar, a fost mai demult pregătită - sub titlul *Manole et les rites de construction* - pentru revista „Zalmoxis". *Comentariile* au apărut în 1943, după ce s-a încheiat prima perioadă a activității universitare a lui Mircea Eliade, cea din țară. Lucrarea era însă de multă vreme terminată. Totodată, pe linia cercetării, trebuie avută în vedere revista „Zalmoxis": Deși au apărut numai trei volume, datorită problematicii și a colaboratorilor de prestigiu (G. Dumézil, Otto Rudolf, J. Przyluski, Ananda Coomaraswamy, Petru Caraman, Ion Coman) ea urma să devină un îndreptar savant, de primă autoritate, pentru toți specialiștii în domeniu, români și străini. Prin eseistica amintită, prin cursurile și studiile universitare, prin „Zalmoxis", Mircea Eliade intenționa să influențeze opinia publică în scopul înființării institutului de orientalistică și pregătirii unei noi generații de savanți în țara noastră.

Tot în deceniul al IV-lea (și sfârșitul celui anterior), Mircea Eliade și-a precizat principalele teze de filozofie a religiei, de mitologie, etnologie, culturologie, estetică și metafizică. Lucrările din celelalte etape ale activității sale (pariziană și americană), nu vor face decât să le repete,

să le întărească prin documente suplimentare cercetate *à visu*, să le aprofundeze. Înainte de toate i s-au revelat cele două axe principale ale hermeneuticii sale: *fenomenologia sacrului* cu toate formele de manifestare (abolirea profanului, instaurarea simbolică a spațiului și a timpului de origine, morfologia sacrului sau hierofaniile divine, „camuflarea și degradarea sacrului" în lumea modernă) și *coincidentia oppositorum*, limitată deocamdată la dualismul cosmogonic în stilul lui Nicolaus Cusanus și extinsă apoi la întreaga scară a existenței umane. Teoria „provincializării" marilor culturi europene intrate în seria timpului ireversibil o avea pregătită încă din țară, după ce luase contact cu Renașterea și cu gândirea indiană. Cu timpul se convingea tot mai mult că sintetizarea acestora (Renașterea și indianismul) ar putea determina apariția unei noi Renașteri, de data aceasta de dimensiune mondială, salvând Occidentul de crizele actuale datorate sterilității în creație și spaimei de neantizare.

Una dintre descoperirile făcute în țară (pe baza materialelor mitologice și de care autorul dorea să se țină seama în articolele sau în prefețele sale polemice) privește originea științelor, a metalurgiei, a chimiei sau a unor „măestrii" ca arhitectura (în riturile de construcție), dansul, cântecul, pictura, arta nărării miturilor. În problema originii chimiei și a metalurgiei, își revendica prioritatea pe plan mondial. În jurnal nota că Jung și-a publicat lucrarea *Psychologie und Alchemie* „et notamment *Psychologie des Uebertragung*" și se arăta surprins de asemănarea, chiar coincidența interpretărilor: „souvent Jung exploie des expressions presque idetiques aux miennes" (surtout dans *Psych. d. Uebertragung).* Mais j'avais publié l'*Alchimia asiatica* en 1935, et le contenu de livre se trouvait deja pour essentiel dans les feuilletons publiés dans „Cuvântul" en 1932-1933, donc dix à doux ans avant Jung *(Fragments d'un Journal*, p. 213). În același jurnal mai nota că Jung acorda, în A*utobiografia* sa, apărută postum, un anume interes conceptului de Centru: „Mais l'intérêt pour le *Centre* n'apparaît pas dans l'oeuvre de Jung avant 1950, date de ma première conference à „Eranos" sur *le symbolisme du Centre" (id.*, p. 424).

Cercetările din domeniul teoriei și filozofiei simbolului ni-l înfățișează pe Eliade ca pe unul dintre marii precursori pe plan mondial.

Orice semiotician de astăzi ar avea motive să-i invidieze studiile din deceniul al IV-lea. Simbolul mitic face parte, după autorul român care a audiat cursurile lui Dasgupta şi a valorificat lucrările lui Ananda Coomaraswamy, din familia limbajelor secrete şi mistice, încifrând o anumită ipostază a infinitelor manifestări ale sacrului. De aceea nu are niciodată o valoare locală, limitată de context, ci paradigmatică (Paul Ricoeur avea să vorbească mai târziu despre „starea de sistem" a cuvântului existent într-un prezent etern, dincolo de sincro-diacronie), fiind permanent deschis şi omologabil cu alte diferite familii de simboluri. Sensul transcende cuvântul (v. comentariile la simbolica lotusului din *Limbajele secrete),* un obiect învestit cu sarcină sacră, având nevoie de un vocabular întreg specializat, adică de o teologie proprie, pentru indicarea comportamentului său metafizic. În felul acesta, simbolul se justifică prin ritual şi prin narațiune mitică.

Nu numai că deceniul al IV-lea a constituit cadrul prielnic unei singure deschideri tematice şi că unele lucrări reluate mai târziu cu o documentație îmbogățită au fost începute în această vreme: *Yoga, Meşterul Manole, Mătrăguna, Cărțile populare,* dar autorul şi-a pus la punct un vast program de lucru dus la îndeplinire sistematic. Modificările intervenite au fost dictate de împrejurări specifice şi de însăşi dialectica spiritului ştiințific. *Prefața* la traducerea românească a primului volum de *Istoria credințelor şi ideilor religioase* aduce lămuriri în acest sens: „Îmi amintesc foarte bine de o noapte din septembrie 1940, petrecută în adăpostul antiaerian al Legației Române din Londra. Atunci *am schițat planul unei vaste şi ambițioase lucrări închinate morfologiei şi istoriei universale a creațiilor mitico-religioase de la origini şi până în zilele noastre.* Lucrarea ar fi cuprins patru părți, de proporții inegale: 1) o prezentare a structurilor şi morfologiei sacrului; 2) o antologie comentată de texte; 3) o bibliografie critică şi adnotată; 4) o istorie a credințelor şi ideilor religioase". Şi, mai departe: „Cu excepția câtorva capitole, această carte reproduce esențialul cursurilor de Istoria religiilor pe care le-am ținut, din 1933 până în 1938, la Universitatea din Bucureşti, la École des Hautes Études în 1946 şi 1948

și, din 1956, la Universitatea din Chicago. Aparțin acelei categorii de istorici ai religiilor care, oricare ar fi „specialitatea" lor, se străduiesc să urmărească progresele efectuate în domeniile învecinate și nu ezită să-și familiarizeze studenții cu diferitele probleme puse de disciplina lor. Consider, într-adevăr, că orice studiu istoric implică o anumită familiarizare cu istoria universală: în consecință, cea mai riguroasă „specializare" nu îl dispensează pe savant de obligația de a situa cercetările sale în perspectiva istoriei universale". Dacă unele capitole din *Alchimie asiatică* fuseseră redactate într-o formă populară și publicate încă din anii 1932-1933, cu siguranță că în același timp se gândea la o lucrare de proporții. Studiile de tipul *Ierburile de sub cruce, Limbajele secrete, Barabudur, templu simbolic,* ca și micromonografiile: *Alchimie asiatică, Mitul reintegrării, Comentarii la Legenda Meșterului Manole* etc., reprezentau capitole în vederea unei monografii monumentale, totalizante.

În *Prefața* la *Cosmologie și alchimie babiloniană* scria: „Cartea a fost gândită și scrisă ca un capitol preliminar dintr-o operă mai întinsă, privind evoluția mentală a omenirii. Două lucrări de apropiată apariție, *La Mandragore* și *Legenda Meșterului Manole,* vor contribui, nădăjduim, la lămurirea acestor probleme, pe care le vom dezbate pe larg într-o carte de mari proporții: *Symbole. Mythe. Culture.* De pe acum însă, cetitorul atent poate întrevedea noutatea metodei noastre și revoluția pe care e chemată s-o introducă ea în înțelegerea evoluției mentale omenești". Lucrarea „de mari proporții" (intitulată în spiritul antropologilor englezi, dar cu intenții polemice, novatoare) nu a apărut niciodată, pentru că ambiția mereu vie l-a dus la alte reformulări și dimensionări, până la marea sinteză de istorie a credințelor mitologice și religioase.

Eliade era omul proiectelor grandioase, un fantast papinian, iar ambiția lui dintotdeauna a fost să se măsoare cu autorități de primă mărime, să creeze opere fundamentale. În liceu și în facultate, modelele ideale ce urmau a fi depășite erau Frazer și Papini: unul în mitologie, celălalt în eseu și jurnal. În perioada indiană visa să ajungă măcar „cel mai strălucit elev al lui Dasgupta", iar în deceniul al IV-lea se oprise la Pettazzoni, pe care îl cunoscuse încă din anii studenției, citind în original *I Misteri.*

„Pettazzoni, scria autorul român, fut l'un des rares historiens des religions à prendre au serieux les dimensions de sa discipline. En fait, il tenta de couvrir la totalité du domaine de *l'allgemeine Religionswissenschaft.* Il se considéra comme un historien entendant par la que son approche et sa méthode n'étaient pas celle du sociologue ou du psychologue de la religion. Mais il voulait être historien des *religions* et non le specialiste d'un seul domaine"[1]. Eliade avea în vedere autori ca H. Corbin (specializat în islamism) sau Paul Muss, autor al unei monografii monumentale, dar concepută în manieră factologică, despre templul Barabudur. Viziunea lui R. Pettazzoni era însă prea istoristă, tributară lui Croce *(lucr. cit.,* p. 66), iar concepul său de *totalitate* viza numai sectorul religiosului. De aceea, ca şi în cazul lui Frazer sau al lui Freud, „exemplul personal dat de Pettazzoni este mai important decât teoriile sale". Astfel, toate modelele rămăseseră în urmă: aveau numai valoare sentimentală.

După deceniul al IV-lea, Mircea Eliade îşi va preciza un concept propriu de model de savant pe care nu-l găsea în altă parte decât în sine, aşa cum s-a descris în citata *prefaţă* şi în *Cuvânt înainte* la primul volum de *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* Autorul a pornit în toate lucrările sale de la teza perfect acceptabilă că *nu pot fi întâlnite niciodată fenomene religioase „pure". Ele apar totdeauna amestecate cu elemente istorice, economice, sociologice, estetice, etc. Este un determinism firesc în cadrul unui sistem de gândire care obligă la o lărgire a câmpului de investigaţie, de la religios la istoric şi de la acesta la filozofic.* Dacă îi familiariza pe studenţi cu domeniile învecinate religiosului, o făcea pentru că dorea să se ştie ce putea fi specific şi nou pentru cunoaştere în fiecare compartiment al spiritualităţii umane.

Nota caracteristică a generaţiei lui Mircea Eliade, linia ei de existenţă este: să fim prezenţi în cultură, făcând *mai bine decât ceilalţi.* Idealul generaţiei anterioare, pe planul politicii interne, era: *să facem ca ei.* Nefiind vorba de imitaţia formelor de viaţă, ci de alinierea spiritului românesc la ordinea europeană în instituţii, în comportament şi în creaţie. Era o aspiraţie către recunoaşterea românilor printre popoarele civilizate,

aspirație în care se resimțeau orgoliul și mândria. Ulterior alinierea e înlocuită cu individualizarea, iar europenizarea cu universalizarea. România străbătuse de un secol (și asimilase) mai multe etape istorice, devenind conștientă de sine, de destinul său unic. Iată și elementul de *continuitate* dintre generația antebelică și cea postbelică! Solidaritatea nestrămutată a acestora poate fi întâlnită, ferm și în toată vigoarea, în problemele generale și de fond ale complexului vieții românești, și nu în chestiunile de strategie măruntă. Dacă unii din „cei vechi" erau „tradiționaliști" iar ceilalți „moderniști", această morfologie nu trebuie redusă la înțelesul depreciativ al ambițiilor și ficțiunilor literare. La nivelul general al existenței românești, cele două direcții capătă altă semnificație, singura care interesează în cultură, ele sunt complementare, simbiotice. Tocmai tradiționalismul care la 1840 era novator a dat vigoare modernismului și însăși cultura populară, „conservatoare", a asigurat o valoare semantică inedită creațiilor noi din perioada postbelică. A face *la fel* și a face *mai bine* nu înseamnă opoziție în sintaxa excepțională a marelui scriitor care ține, probabil, de categoria geniului. Dar nu trebuie folosit stilul ditirambic și nici nu trebuie aplicată tehnica decupării din contextul vremii. Și apoi de care „generație" este vorba? Dacă ne referim strict la deceniul al IV-lea, existau în vreme alte multe capete luminate care constituiau, laolaltă, forța intelectuală și morală a țării. Dacă, printre acestea, îl citățm doar pe G. Călinescu, reținem că marele istoric literar publicase monografia și volumele de studii despre Eminescu ceea ce ar fi onorat pe oricare membru aparținând grupărilor amintite, inclusiv Eliade ori Cioran. După ce desfășurase o amplă activitate în presa literară și în învățământul universitar, îi apăruse la sfârșitul intervalului monumentala *Istorie a literaturii române*. Față de toate acestea, Eliade, deocamdată, ocupa o poziție mai modestă, prin volumele de eseistică și prin cele câteva micromonografii.

Diversitatea grupărilor nu înseamnă automat adversități insolubile, vrăjmășii și lupte pe viață și pe moarte. Nici pe departe așa ceva. Varietatea atitudinilor, fiecare apărată energic prin programe bine individualizate, semnifică mai multe moduri de studiere a problemei, pe toate laturile și în adâncime, cu argumente și contraargumente. Numai suma

atitudinilor esențiale poate fi edificatoare pentru eforturile cunoașterii românești, în totalitate. Este o variantă a conceptului de *totalitate* propriu hermeneuticii lui Eliade. Un studiu al grupărilor amintite, efectuat (fără falsă obiectivitate) din perspectiva sociologiei ideilor și a relațiilor acestora cu fondul autohton al tradiției, ar demonstra limpede legea unității în varietate. Este suficient, de pildă, să constatăm că în cadrul grupului „Criterion" în problema universalizării culturii române, considerate de membrii respectivi (și nu numai de către ei) ca esențială, existau deosebiri de procedură. Eliade preconiza calea culturală, pregătită meticulos, cu maximă răspundere, pentru a nu fi irosită șansa istorică ce ni s-a dat imediat după război. În schimb, Emil Cioran, în numele aceleiași șanse, propunea calea politică, a aventurii imediate și violente. Stilul de lucru diferă de la *Solilocvii* la *Schimbarea la față a României.* Și totuși este de domeniul evidenței că ambii autori erau animați de un singur ideal privind viitorul renăscut al țării. Eliade nu-i prețuia nici pe Creangă, nici pe Sadoveanu, pentru că, după părerea sa, cu siguranță forțată, erau mimetici. Dar când a înfățișat străinilor, în *Los Rumanos,* personalități literare românești reprezentative, i-a selectat și pe aceștia. O idee personală ce ținea de strategia măruntă a cedat în fața alteia generale, care dădea neîndoios câștig de cauză celor doi scriitori.

Când revista „Kalende" a inițiat o masă rotundă pe tema intelectualului nou, ea s-a adresat deopotrivă tuturor „grupărilor". De reținut: cele mai multe intervenții se datorează reprezentanților „generației vechi". Formulările lor puteau fi semnate chiar și de reprezentanții „generației noi". De altfel era obișnuită trecerea unui redactor de la o revistă la alta, atât înainte de război cât și după aceea. Cel mai concludent exemplu îl constituie „Revista Fundațiilor Regale", un fel de sinteză a activității noastre spirituale, bazată în cea mai mare parte pe colaboratori de la toate tipurile de publicații. La întrebarea din „Kalende": „Credeți că, în împrejurările actuale, se arată semnele unei direcții noi de intelectualitate pură, manifestată printr-un neocriticism, cu tendințe de universalizare? Sau că faza naționalismului, sub semnul căruia s-a dezvoltat începutul de veac,

continuă?", C. Rădulescu-Motru a dat următorul răspuns: „Un alt intelectual se arată la orizont: un intelectual mai potrivit timpului nostru. Intelectualul cel nou nu se mulţumeşte să ne trezească din indolenţa gândirii speculative, el vrea să ne învioreze şi braţele la o muncă productivă".[2] De unde au dedus criticii prea zeloşi ai deceniului III şi IV aşa-zisul conservatorism duşmănos al lui C. Rădulescu-Motru şi atitudinea lui denigratoare faţă de tânăra intelectualitate? În numărul întâi al „Kalendelor", imediat după un succint *Cuvânt înainte,* Tudor Arghezi publică poezia, *Portret,* din care citãm: „M-am zămislit ca-n basme cu şapte frunţi şi şapte / Grumazi şi şapte feste. / Cu-o frunte dau în soare, cu cealaltă în noapte / Şi fiecare este / şi nu este". Iată o poetizare sui-generis a existenţialismului, mai potrivită cu direcţia filozofică de la „Criterion" (ce avea să se afirme puţin mai târziu), decât cu o revistă literară şi criticistă cum era „Kalende". Cu toate acestea Eliade a avut, cum se ştie, unele rezerve, faţă de poezia lui Tudor Arghezi. Să mai reţinem că amândoi au fost acuzaţi, în epocă, de „pornografie literară".

Delimitarea faţă de „cei vechi" în contextul vremii a înţeles-o mai bine Eliade când scria următoarele: „Poate că cel mai fascinant şi mai dureros aspect al epocii contemporane este confuzia. Nu numai o confuzie a stilurilor, a formelor de viaţă, a economiilor spirituale. Sunt mii de oameni care trăiesc astăzi în forme de viaţă pe care simpla lor existenţă în acest sfert al veacului XX le depăşeşte. Formele de viaţă - care au fost cândva cu adevărat vii şi impuse de înseşi nevoile istoriei au ajuns de mult formule abstracte, cadre moarte, în care o majoritate se încăpăţânează a trăi, deşi ar fi mult mai higienic să le zvârle cu totul şi să-şi caute forme noi care să le poată permite o creştere mai liberă şi o realizare mai plină. Confuzia constă nu numai în această păstrare a unor cadre depăşite - ci în amestecarea lor cu altele, noi, imperfect asimilate."[3] Amestecul de forme era într-adevăr real, dar s-a întâmplat în orice loc şi în orice moment al istoriei. Nu se plânge astăzi Occidentul că trăieşte într-un haos de forme? Important este că Eliade le-a recunoscut dreptul la existenţă şi necesitatea decantării. Când în anumite pasaje respingea patruzecioptismul, trebuie (ca să nu ajungem la generalizări pripite) revăzut mai întâi

contextul respectiv. În realitate, cum se vede din fragmentul citat, autorul s-a folosit de conceptul său general de *formă,* care are un destin escatologic: forma veche este închisă, deci moartă. Ea a fost vie şi perfectă, dar în altă ipostază a existenţei trebuie să renască sub o altă înfăţişare. Şi Maiorescu reprezenta, pentru Mircea Eliade, o formă perfectă, de unde necesitatea, reînnoirii junimismului. Ideea se afla în perfect acord cu autorul *Criticelor* care îşi vedea sistemul de gândire reformat şi întruchipat de elevi, deci într-o nouă existenţă spirituală. Dar să reţinem că obsesia deceniului al IV-lea era *forma nouă,* vie, creatoare, iar în această privinţă nu se poate vorbi de disensiuni între generaţii ori de grupări literare adverse. Mai mult decât atât, tineretul ştia să se facă ascultat. Căci, aşa cum obişnuia să spună unul dintre marii profesori ai lui Mircea Eliade, reprezentant al vechii generaţii: „tineretul are totdeauna dreptate".

În căutarea hermeneuticii. Eliade a crezut totdeauna că *metoda poate „revoluţiona" ştiinţa, asigurându-i un sens nou, calitativ.* Mai multe fenomene ideologice tipice începutului de secol i-au întărit această convingere: degradarea fantasticului şi desemantizarea simbolului, „provincializarea" Occidentului, sterilitatea gândirii conţinutistice a învechitei direcţii antropologice în cultură. Frazer, care sistematizase o mare cantitate de documente etnografice în jurul motivului „creanga de aur", nu trecea dincolo de interpretarea strict *literală* a textelor. Lectura sa de suprafaţă readuce mitul la expresia unei gândiri „prelogice", infantile şi obscure, în totală opoziţie cu aceea a Occidentului civilizat. Mitul nu i se părea autorului englez semnificativ pentru trecutul umanităţii. Istoria omenirii, credea el, începe o dată cu dezvoltarea gândirii raţionale de tip occidental şi eleat, care s-a maturizat prin scriere şi prin exerciţiul logicii matematice. Opoziţia dintre cele două stiluri de gândire, specifice culturilor prealfabetice şi alfabetice (prelogic/logic) a găsit la începutul secolului nostru un temporar suport teoretic în scrierile lui Freud şi ale lui Lucien Lévy-Bruhl. În celebra sa carte *Totem und Tabu* (1913), S. Freud omologa întreaga literatură a miturilor şi substructurile lor ritualice (după metoda cunoscută din *Ştiinţa viselor)* cu complexul oedipian al asasinării şi devorării regelui.

Teoria sexualistă avea să fie sever corectată încă înainte de a fi expusă în volum de Jung (*Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912) și apoi de Mircea Eliade însuși. Lévy-Bruhl, cel din *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) și din *La mentalité primitive*, avea să renunțe mai târziu la teoria sa limitativă despre „participarea mistică" și „gândirea prelogică".

Este adevărat că noua filozofie a culturii, cea întemeiată de Leo Frobenius la începutul secolului și continuată de Spengler și de Blaga, avea să pună în dificultate tezele antropologice ale freudismului și ale prelogismului. Mare admirator al culturilor africane, Leo Frobenius găsea criterii noi de evaluare în natura internă a fenomenelor, evitând cu prudență ierarhizările forțate după scheme simplificatoare. În scrierile sale, care se bucură de o largă circulație încă înainte de război, el alătura, în planul valorilor, cultura primitivă cu cea modernă, de tip occidental: „Căci între omul naiv care ajunge la conceperea unei reprezentări a divinității și «eruditul» care propune o «explicație» vulgarizatoare așa-zis științifică pentru fenomenele paideumatice din trecut nu este absolut nici o diferență; și unul și celălalt sunt mereu înclinați să recurgă la șabloanele vremii, utilizabile pentru orice, ca să dea formă atât universului, cât și aspectelor particulare, și ca să-și facă inteligibil ceea ce au format".[4] La rândul său, Lucian Blaga afirma împotriva lui Lévy-Bruhl: „În definitiv, primitivul nu gândește nici după altă logică decât civilizatul, nici după o prelogică embrionară, dar în gândirea lui intervine necurmat, la fiecare pas, ideea magicului, care, privită separat, pentru sine, prezintă desigur o mulțime de fețe paradoxale, iraționale. Din momentul când interpelăm în operațiile gândirii primitive conceptul puterii sau al substanței magice, această gândire devine logică, absolut și perfect inteligibilă pentru orice om civilizat. Gândirea primitivă nu poate fi acuzată de o carență funcțională sub raport logic, numai fiindcă operează așa de des cu un concept care în sine este irațional. Matematica europenilor lucrează cu unele elemente care privite pentru sine, în chip izolat, sunt și ele, în sens, tot iraționale, ca, de exemplu, mărimea $\sqrt{1}$. Dar matematica europenilor nu a fost niciodată învinuită din pricina aceasta că ar fi fost produsul unei

mentalități prelogice. Lévy-Bruhl și-a clădit monumentala sa operă cu privire la mentalitatea primitivă pe o confuzie grosolană între «funcțiile» și «materialul» gândirii logice".[5]

Dar Eliade nu s-a lăsat câștigat nici de Frobenius, nici da Blaga. Morfologia culturii, așa cum o profesa autorul german, i se părea o direcție depășită pentru că avea un caracter formal și pentru că încerca să introducă în discuție simboluri elaborate în spirit occidental, destinate să valorizeze fenomene extraeuropene: *paideuma* sau spiritul culturii (concept de inspirație hegeliană), spațiul cupolă etc. Blaga punea prea mare preț pe partea magică, proprie anumitor obiecte, în baza căreia acestea pot intra în conexiune. Când vorbea despre totemism ori despre tipurile magice, Lucian Blaga lăsa să se întrevadă lecturile din Frazer. În locul magicului (și al formelor înrudite: *mana, wakan, orenda, oki, zemi),* Eliade propune sacrul ca semn al hierofaniilor divine. Nu orice copac din pădure este sacru, orice piatră, orice izvor etc., ci numai ceea ce a fost ales printr-o întâmplare exemplară petrecută în cosmogonie ori în antropogonie.

Restaurând vârsta mitică a documentului etnografic, Mircea Eliade a dat un sens nou conceptului de istorie și prin aceasta umanismul însuși, fapt afirmat adesea cu mândrie. Căci, atâta timp cât civilizația umană începe o dată cu viața în polis, cu gândirea „rațională", cu dezvoltarea științelor exacte, a arhitecturii monumentale și a muzicii cultivate în incinta catedralei gotice, înseamnă că istoria are o dimensiune temporală foarte limitată, redusă la un spațiu extrem de îngust, cel european, că această izolare voluntară de celelalte culturi ale lumii o condamnă la „provincializare". În realitate, toate marile arhive etnologice din lume *certifică strânsa comuniune a omului mitologic și a celui istoric, idee centrală în întreaga activitate științifică, publicistică a lui Mircea Eliade. Mitologia a comunicat istoriei un mare volum de cunoștințe care avea să constituie fundamentul științelor moderne: matematica, medicina, astronomia, chimia, metafizica, tehnica ridicării orașelor și a templelor, prelucrarea metalelor; a transmis sub forma concentrată a simbolului mitic experiențe esențiale de*

viață, cristalizate în câteva zeci de mii de ani. Aceste experiențe, exprimând destinul existențial și ontologic al omului, s-au permanentizat atât la nivelul vârstei mitologice, cât și la acela al vârstei istorice, căci totdeauna în centrul preocupărilor umane au stat marile teme: viața, moartea, perpetuarea, hrana, căminul, familia, neamul. Chiar dacă maniera de interpretare a acestor teme esențiale diferă de la un stadiu la altul și de la un loc la altul, sensul rămâne neschimbat: năzuința de salvare a ființei, de eliberare față de mediul incert pe care nu-l cunoaște și care îi provoacă neliniște. Dacă alfabetul este un limbaj „universal" pentru europeanul vârstei istorice, ne învață Mircea Eliade, și omul vârstei mitologice a creat un limbaj cu aceeași funcție universală. Este *simbolul* care face ca miturile, cu toată varietatea lor infinită, să fie omologabile și reductibile la câteva scheme fundamentale. Mai mult decât atât, viața simbolului mitic nu se stinge o dată cu apariția gândirii raționale și a culturii alfabetice. Mitul infuzează cu substanța sa criptică întreaga existență modernă. Luând forme deghizate, el face ca timpul istoric să-și piardă linearitatea, produce numeroase „rupturi de nivel ontologic", punând la dispoziția omului modern fapte de cultură comune umanității dintotdeauna. Astfel simbolul mitic justifică regândirea dimensiunii istorice a umanității, înglobând în mod necesar culturile prealfabetice și cele alfabetice. Destinul existențial al europeanului modern, cu frica lui acută de moarte și de neant, rămâne sărăcit de sens fără replica îndepărtată a omului culturilor prealfabetice care a elaborat o savantă și subtilă metafizică a morții, cu nimic inferioară sub raport speculativ sistemelor filozofice contemporane.

Biografie spirituală. Încă din deceniul al IV-lea Mircea Eliade își formase convingerea că apariția simbolului mitic în conștiința europeană duce la o răsturnare radicală a cursului cercetărilor în toate domeniile vieții spirituale. Cunoștințele dobândite pe calea metodelor cantitative (mecaniciste, istoriste, evoluționiste) ale secolului trecut trebuie revizuite în vederea descoperirii unui nou profil umanistic, *omul universal,* mult mai profund și mai viguros decât *omul european,* privat de tradiția multimilenară a mitului, implicat în seria timpului liniar și obligat să-și privească destinul neabătut sub semnul neantului. Numai simbolul (care

a avut în culturile prealfabetice funcția integratoare în cosmicitate) poate oferi din nou omului modern șansa de a-și reface orizontul metafizic al unei existențe într-adevăr „reale". „Conformiștii însă, scria autorul în 1937, în *Cosmologie și alchimie babiloniană,* nu simt noua orientare spirituală. Nu înțeleg că, în câteva zeci de ani, o monografie istorică va fi mult mai puțin interesantă decât o pagină de exegeză simbolică sau interpretare folkloristică".[6] O afirmație asemănătoare avea s-o facă peste câteva decenii marele mitolog Otto Walter. Avea optzeci de ani când încă mai participa la celebrele reuniuni științifice „Eranos". După una dintre strălucitoarele sale conferințe, bătrânul savant i-a mărturisit lui Eliade că lucrările sale vor trezi în viitor același interes ca și textele clasice ale Antichității.[7]

Cu câtă încordare și răspundere s-a angajat în lupta pentru simbolul mitic și pentru „revoluționarea metodologică" se poate urmări sistematic în scrierile sale aparținând deceniului al IV-lea, ca și în cele care au urmat. Pentru perioada interbelică pot fi consemnate mai multe categorii de scrieri. Este vorba mai întâi de o serie de articole și studii publicate în revistele de specialitate din țară, unde autorul făcea elogiul generației tinere care se remarcase prin utilizarea metodologiei modeme. Astfel, el întâmpină cu entuziasm activitatea grupului de cercetători de la „Anuarul Arhivei de Folklor" din Cluj în frunte cu Ion Mușlea (colabaratori: Petru Caraman, P. V. Ștefănucă, etc.), întrucât au elaborat noi tipuri de monografii folcloristice, apoi cercetările de teren ale echipelor sociologice implicate practic în dinamica modernizării satului românesc, direcția romanistică a revistei „Ephemeris Dacoromana", buletinul Școlii Române din Roma, în fruntea căruia se afla un grup de tineri cercetători (C. Daicoviciu, Emil Petrovici, Marcu Berza).

În aceeași ordine de idei se arată preocupat de studiile lui Emil Racoviță: savantul clujean punea în relație discipline înrudite, speologia, istoria și folclorul și, înainte de toate, aducea contribuții în legătură cu originea vieții ce puteau fi fructificate, după Eliade, și în alte domenii ale cunoașterii: dacă peștera a adăpostit viața fără întrerupere, păstrându-i

caracteristicile din erele primare, înseamnă că vietățile respective nu trebuie considerate „fosile vii" ori supraviețuiri curioase. Așa stând lucrurile, nici producțiile folclorice nu sunt „fosilizate", cum susținea antropologia de tip Tylor-Lang-Frazer. *Ele sunt contemporane cu vietățile din peșteri, adică au vârste geologice și s-au menținut în forme mai mult sau mai puțin intacte la adăpostul mitului și al simbolului* A mai scris despre activitatea Institutului de Istorie a Medicinii din Cluj pentru că îl interesa destinul mitologic al plantelor medicinale. Articolul respectiv este intitulat *Istoria medicinii în România* și a apărut în 1936, cu trei ani înainte de studiul *Ierburile de sub cruce,* unde problema plantelor medicinale avea să fie reluată dintr-o perspectivă personală. Când se afla în India, se documenta intens în legătură cu *mătrăguna.* Temă botanico-mitologică foarte puțin cercetată deocamdată de specialiști, asupra căreia avea să revină în mai multe rânduri: „Lucrez nebunește la Imperial Library: mătrăguna în botanica și fantastica asiatică, iată un lucru care îmi va dezvălui multe. Johan van Manen mă întâlnește la stația de tramvai, mă vede slăbit și mă ceartă că îmi pierd timpul cu fleacuri.

– Dar studiul mătrăgunei nu e un lucru de nimic, Sir, îi spun eu cu o politețe rece. Planta asta, în închipuirea asiaticilor, prețuiește cât o bibliotecă taoistă. Simbolul, Sir, simbolul, fantastica mătrăgunei mă interesează.

Nu mă înțelege nici el. Mă întorc acasă cu geanta doldora de fișe. N-am citit în toate zilele mele atâta portugheză, cât am citit acum, ca să străbat dincolo de farmacopee, să înțeleg ce se ascunde sub toate acele mituri botanice".[8]

Un număr de prefețe polemice completează această activitate publicistică. Eliade le destina clarificărilor metodologice, iar cărțile respective trebuiau să reprezinte modele de cercetare în cadrul unor teme strict delimitate. Astfel atrăgea atenția că micromonografiile: *Cosmologie și alchimie babiloniană, Mitul reintegrării, Comentarii la Legenda Meșterului Manole* și studiul despre *mătrăguna* (anunțat de mai multe ori că apare separat) trebuie judecate împreună pentru că propun o metodă unită de lucru. Erau cercetări parțiale și provizorii, dar aspectele metodologice

trebuie gândite în sens integrator. Eliade se arăta totdeauna prudent față de o cercetare parțială datorită materialului mitologic nesistematizat suficient în raport cu exigențele sale. Studiul *De la Zalmoxis la Gengis-Han* a fost scris, ni se spune în *Cuvânt înainte,* din necesități metodologice, pentru impulsionarea cercetărilor de la noi. „Aceste pagini au fost scrise nu atât pentru a ne aduce contribuția proprie la cercetările istoricilor, folcloriștilor sau romaniștilor, cât pentru a ilustra posibilitățile unei hermeneutici a universurilor religioase arhaice și populare, altfel zis a creațiilor spirituale lipsite de expresie scrisă, și, în general, de criterii cronologice valabile. Am elaborat această carte în timp ce studiam anumite probleme privind religiile „primitivilor". Și nu o dată dificultățile pe care le întâmpinam erau de același ordin". Metoda nu este, prin urmare, o formă aprioric ă. Ea se află în strânsă legătură cu natura materialului și cu procesul judecății. Fiecare carte nouă nu înseamnă repetarea mecanică a aceloraşi tehnici de lucru. Studii despre *colinde* și despre *călușari* puteau fi previzibile tematic, într-o cercetare de tip cantitativ. Ele au apărut încă cu necesitate în conștiința autorului atunci când s-a făcut necesară introducerea lor în schema unei hermeneutici totale. Astfel, folclorul românesc își justifică locul în sistemul teoretic al lui Mircea Eliade din profunde rațiuni științifice. Materialul românesc nu numai că „înlesnește analiza tradițiilor religioase populare din India, Asia Centrală, Extremul Orient și Mesopotamia", dar scoate la iveală în același timp modele unice și de maxim interes științific privind cosmogoniile populare, fără de care nu poate fi concepută o istorie generală a credințelor mitologice.

Nu este locul să ne oprim mai pe larg asupra întregului fond de probleme privind procesul de formare metodologică și științifică a lui Mircea Eliade în scurtul răstimp al deceniului al IV-lea. Schițăm doar două aspecte reprezentative pentru o eventuală biografie spirituală a autorului. În epocă era așteptată și profetizată, cum am văzut, apariția noului tip de savant și de creator. Pentru aceasta se înființau instituții moderne, se plăteau burse, se călătorea intens, se purtau polemici în presă. Aventura lui Eliade în India, cu totul neobișnuită printre tinerii vremii (și cu atât

mai mult față de generația anterioară) dovedea că era vorba de o mișcare intelectuală în toată puterea cuvântului, spontană și necesară, susținută de toate organismele statului. Fiecare tânăr înzestrat se visa un element dinamizator în sistemul culturii și știa că poate răzbate către esențe, către adevăr, că i se permitea să fie și incomod, numai să se întâmple miracolul. Firește, această spectaculoasă aventură intelectuală a tineretului, întâmpinată cu încredere de mentorii vremii (și ce mentori: N. Iorga, G. Ibrăileanu, Lucian Blaga, C. Rădulescu-Motru, C. Stere etc., etc.), cum s-a văzut din ancheta din „Kalende", găsea în Eliade unul dintre cei mai fervenți susținători. Nu numai că nu se îndoia de apariția noului tip de intelectual, dar îl și schița caracterologic: „Căci ce poate însemna un om nou, oricum ar fi conceput sau experimentat? În primul rând, un om care pornește de la realități, care nu se mai mulțumește cu iluzia, cu visul, cu ignoranța. Dar și «realitatea» nu se reduce numai la faptele lumii fizice sau organice. Există și realități spirituale, și o totală abandonare a lor marchează primul pas către omul nou, către o deplină primenire și creștere. Totul ne îndeamnă să credem că «omul nou» pe care e dator să-l realizeze epoca noastră, nu va veni din vreo tabără politică. El se va naște și de astă dată, așa cum s-a născut totdeauna în istorie: printr-o răsturnare de valori spirituale, pentru o nouă icoană a omului despre sine însuși".[9]

Ce icoană ne putem face despre tânărul Eliade, ca om și ca savant, după datele pe care le putem culege din diverse izvoare? Mai întâi a fost un *aventurier* în sens camusian, în partea umană a existenței sale. De acest fapt avea să pomenească el însuși de multe ori în scrierile memorialistice. Aventura avea un scop: era pusă în slujba celeilalte fotografii, spirituale, pentru istovirea tuturor surselor de cunoaștere și în acord cu împlinirea profilului de om complet, *total*. Apoi era *incomod* prin temperament și prin erudiție. Datorită temperamentului, (de fapt o ilustrare a existenței intelectuale, omul nou) Eliade era să fie scos de două ori din viața universitară. O dată, în studenție, pentru că, lucru unic, îndrăznise să-l înfrunte pe Iorga într-o problemă de etică socială; a doua oară s-a văzut amenințat cu eliminarea din corpul profesoral datorită unor romane etichetate de critică drept imorale. Erudiția începuse să incomodeze cu

deosebire la întoarcerea din India. Un exemplu dintre multe altele: critica sa la *Cărțile populare* de N. Cartojan nu putea trezi simpatie generală. Și aceasta nu pentru că Eliade nu avea dreptate, ci pentru că făcea prea multe completări bibliografice, semnala goluri de informație, confuzii de nume, trimiteri eronate, greșeli de tipar. Să nu se uite că N. Cartojan era considerat atunci, ca și astăzi, autoritatea cea mai de încredere în problema cărților populare românești și a literaturii vechi și că avea mulți susținători și adepți. La fel a procedat și în legătură cu I. A. Candrea *(Iarba fiarelor),* cu Valeriu Bologa *(Lamashtu-Karina-Samca)* sau cu Al. Bogdan *(Les relations culturelles entre les Roumains et les Slaves du Sud).* Dorința lui era să precizeze etapele muncii eruditului de tip nou: înregistrarea documentelor până la epuizarea lor, cercetându-le în original, clasificarea de tipuri, zone, momente, comentarea sub raporturi multiple (mitologic, lingvistic, istoric, cultural, filozofic), raportarea la cercetările efectuate în domenii înrudite. Când una dintre aceste etape ale cercetării lipsea ori i se părea deficitar realizată, Eliade, dornic de corecții metodologice, intervenea cu completările de rigoare, din fondul său inepuizabil de informație.

Eliade este *unic* în domeniul său. Așa a apărut contemporanilor după ce s-a întors din India: nu numai ca intelectual nou, ci și ca *model de savant,* înzestrat cu o asemenea forță spirituală, încât putea să nască știința încă o dată, s-o ia de la capăt cu materiale vechi și noi, să-i asigure o altă vârstă, ca în metafora mitului eternei întoarceri. Conștiința exemplarității s-a întărit după plecarea din țară, când autorul a fost obligat de împrejurări tragice (pentru el și pentru noi, românii, deopotrivă) să-și caute un echilibru existențial în știință și în literatură. Oroarea față de timpul concret a adăugat elemente noi biografiei sale spirituale, sensibilă la mitizări în sensul căutărilor labirintice și încercărilor grele de Odiseu, obsedat de imaginea metafizică a Centrului. În acest sens biografia umană (aventura) o egalează și o lămurește pe cea spirituală.

Într-adevăr, prin ceea ce se scrie ori se spune astăzi despre Eliade se pare că asistăm la mitizarea personalității sale. El a reușit să captiveze

mințile luminate ale secolului, de la Papini la Yung. Pe lângă aceasta, a trăit asemenea lui Eminescu: în continuă agitație, veșnic rătăcitor, cu nostalgii ucigătoare, fără o locuință în care să-și adune manuscrisele: un „visiteur du monde", cum l-a caracterizat Georges Dumézil. Să sperăm că într-un viitor oarecare o stradă măcar o să-i poarte numele, dacă nu un institut cum s-ar cuveni, ca semn de împăcare și de eternă regăsire, în orașul copilăriei și tinereții sale, București.

Pentru spiritul înnoitor în știință și metodologie stau mărturie unele prefețe la micromonografiile din deceniul al IV-lea, îndeosebi la *Cosmologie și alchimie babiloniană*. Autorul pornea de la o situație aparent personală: nemulțumirea provocată de tăcerea presei în legătură cu primele sale lucrări, *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne* și *Alchimie asiatică*. S-a crezut că ambele studii nu prezintă interes pentru cultura română, întrucât prima tratează o problemă de mistică indiană, cealaltă abordează o problemă fără actualitate științifică. Autorul găsea contraargumente perfect convingătoare pe care le utiliza și ulterior, inclusiv în introducerile la volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. Mai întâi el atrăgea atenția că este o mare eroare să se confunde materialul de studiu cu modul de valorizare a acestuia. E adevărat că *Yoga* se bazează pe informație exclusiv indiană, dar discuția dezvăluie aderența autorului la fenomenele culturii române. Este și cazul unor cercetători străini: Durkheim „a clădit o teorie specifică spiritualității franceze din secolul XX, pe documente australiene". Ar fi ca și cum în critica poeziei s-ar respinge operele care tratează motive mitice de circulație extranațională ori peisajele exotice. *Yoga* a apărut într-o vreme când cultura română era confruntată cu probleme noi și tocmai de aici rezultă utilitatea cărții: „*ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii românești este autohtonia, adică rezistența elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină*. Cum am arătat în altă parte (*Introducerea* la *Scrieri literare, morale și politice* de B. P. Hașdeu), asemenea fenomene de rezistență și chiar insurecție a spiritualității autohtone împotriva formelor mistificatoare venite din afară se întâlnesc des în istorie. Chiar în tânăra noastră cultură

modernă, formula lui Lucian Blaga, „revolta fondului autohton" a fost pusă întâi în circulație, pe la 1800, de către Hașdeu, cu al său studiu *Pierit-au dacii?* deși la întrebarea aceasta n-a răspuns definitiv decât Pârvan, șaizeci de ani în urmă. Ori, unul din rezultatele precise la care ajungem în *Yoga* este tocmai această rezistență a fondului autohton, prearian, și surparea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni".

Frazele despre *autohtonie* și despre *formele străine* par scrise de N. Iorga. Facem precizarea pentru că mai sunt autori care prezintă într-o manieră eronată realitățile culturale ale României interbelice.[10] N. Iorga apare adesea ca un apărător înrăit al autohtonismului reprezentat de țărănimea sub-culturală, fără perspectivă, pe când Eliade și Cioran ar fi partizani ai formelor înnoitoare aduse de vântul revoluției franceze și al civilizației occidentale. În realitate, iată părerea lui Mircea Eliade, expusă în aceeași prefață polemică și repetată în multe alte studii: „Într-adevăr, confuziile pe care le creează conformiștii în cultura românească pot fi, în momentul de față, mai grave ca altă dată. Astăzi, când istorismul este depășit și în cultura europeană încep să-și recapete prestigiul formele de *sensibilitate prealfabetică* și să se înțeleagă cum trebuie gândirea simbolică - cultura românească poate să-și valorifice zone rămase până acum inerte și obscure. Ni se pare, de aceea, de-a dreptul îngrijorător faptul că nu acordăm importanța cuvenită tocmai acelor științe care ne așază pe picior de egalitate cu marile culturi europene. Poporul român, care nu a avut un Ev Mediu glorios (în sens occidental) și nici Renaștere, și deci n-a participat la istorie și la crearea culturii europene, are o istorie și o proto-istorie de egală valoare cu a oricărei națiii europene importante, și are folclor incontestabil superior tuturora. Astăzi știința românească întâlnește prilejul unic de a valorifica spiritualitatea și istoria secretă a neamului nostru. Pentru că, după cum spuneam, istorismul a apus pretutindeni. Se pune preț pe preistorie și extraistorie: sunt cercetate și promovate formele colective ale vieții, simbolurile, tradițiile orale etc. Ori, în acest domeniu, poporul nostru este bogat". Și cine altul a fost păstrătorul acelei „istorii

secrete a neamului" decât țăranul, prea contestat și prea denigrat de unii „specialiști" în problema tradiționalismului românesc? Tezei lui Eminescu, Maiorescu, Ibrăileanu și Iorga despre autohtonie, Eliade i-a dat o nouă accepțiune, mutație de sens necesară în împrejurările culturale postbelice. Existând un puternic și multimilenar suport autohton, putem căpăta mai multă încredere în noi înșine, fără să privim necontenit, cu umilință și complexe de inferioritate, cum ar preconiza Nicolas Tertulian*, către Occident: „La particularité la plus frappante de la position tradiționaliste est que, par un sophisme énorme, elle tenait responsable de la crise de la civilisation occidentale la grande tradition rationaliste et humaniste de l'Occident, en flétissant justement les grandes valeurs européennes dont la culture roumaine avait besoin comme de son oxygène. Lorsque Nae Ionescu, professeur de logique et du métaphisique à l'Université du Bucarest, écrivait dans un article que les Roumains, ayant les pieds solidement enfoncés dans le sol du Bărăgan, sont *a priori* réfractaires aux théorèmes philosophiques rationaliste de Descartes et de Spinoza, ou aux postulats de la géométrie euclidienne, ou tout simplement à la notion du temps, (qui servaient une catégorie exclusivement occidentale, car ils vivraient dans l'atemporalité), il ne faisait que donner une expression - limite à cette ligne de pensée ultraconservatrice".[11] Partea regretabilă a chestiunii este că autorul pasajului îl vizează, de fapt, pe Mircea Eliade, textul fiind prezentat într-o împrejurare solemnă, mai precis cu prilejul unui colocviu internațional consacrat tocmai celui criticat. Eliade era trecut printre acei „tradiționaliști" (Eminescu, Hașdeu, Pârvan, Blaga) al căror „sofism enorm" (cu alte cuvinte teza lui Blaga: despre „revolta fondului nostru autohton") ar obliga gândirea românească să eșueze pe o linie ultraconservatoare: stil caracteristic unei anume categorii de denigratori.

Nostalgia originii. Simbolul a devenit în secolul nostru așa cum au arătat Jung și Eliade, *via regia* către origini, către cunoașterea

* Nicolae Tertulian, publicist și susținător al proletcultismului în deceniile imediat postbelice, în serie cu Ov. I. Crohmăliniceanu, Paul Cornea, Z. Ornea

adâncurilor umanității prin arhetipurile și miturile ei fundamentale. Împotriva fărâmițărilor multiple (politice, economice, religioase, geografice), europeanului îi apăreau pentru prima dată imaginea unei planete unificate spiritual prin forțe venite de departe, mai puternice decât ambițiile diplomatice ori conflictele armate. Gilbert Durand a întrevăzut comunitatea de concepție la Jung și Eliade atunci când a scris: „Comme Jung decouvrent la terre incognita des archétypes que *animent* la psyché individuelle l'oeuvre d'Eliade, tome après tome, met au jour la terre si occulté par la démythologisation trop chère au positivisme – fût-il théologique comme celui de l'heritage barthien - la terre des grandes constantes mythologiques qui règlent en fin de comte des intimations culturelles et les rapports sociaux. Et nous avons pressenti qu'il n'y avait qu'un pas entre les figures archétypales, telle que celle du Mandala du Peur Aeternus ou du vieux Roi, émergées de l'analyse yungienne et celle issus des recensements de l'anthropologue: forgeron mythique, dieu lieur ou déesse de la végétation, voire *divinitéa assasinées.* Aussi est-il réconfortant de constater, en un temps - le nôtre - ou des essais philosophiques baclés tiennent lieu de références scientifiques, que le travail munitieux du clinicien et de l'érudit anthropologue débouchent sur le corpus d'une identique vérité".[12]

Și Yung și Eliade operează cu tipologii mitice, fie că acestea sunt expresii ale experiențelor onirice colective, fie că sunt intuiții cosmo-antropologice. Eforturile autorului român de a identifica în marea masă de narațiuni modelul unic al mitului cosmogonic după care se conduc celelalte categorii subsumate (mitul antropogonic, de întemeiere, de origine) amintește de tehnica identificării arhetipurilor yungiene. Mai semnalăm identitatea de păreri în privința multor concepte tehnice. De pildă *templu, munte, arbore, scară* etc. fac parte la Eliade din categoria *imago,* adică realități primordiale, cosmogonice, a căror morfologie rămâne statică, neschimbată. Cu aceeași *imago* operează și Yung atunci când descriptează simbolica unor visuri ori a unor narațiuni mitologice. Cei doi autori se deosebesc însă prin modul în care concep structura arhetipurilor, ceea

ce antropologul român ține să precizeze nu o dată. Arhetipul yungian care își are *primum movens* în experiența onirică freudiană, (eliberată însă de reziduurile libidoului) devine concept operațional din momentul în care se dovedește a fi transindividual, elaborare a subconștientului colectiv. În acest caz el se comportă asemenea schemei mitice, cosmogonice, antropogonice, de origine, de întemeiere. La Eliade schema mitică este deja o construcție arhetipală purtând în substructura ei amprenta *psycheei* colective. Ea nu poate fi însă luată drept concept operațional în sine, căci autorul nu vrea să facă psihologie sau practică terapeutică, asemenea lui Yung. El îi recunoaște schemei valoarea de arhetip în momentul în care o omologhează cu conceptele filozofice fundamentale, mai precis cum ni se spune în *Fragments d'un Journal,* cu arhetipurile ideale ale lui Platon. Schema mitică este la Yung o instanță de control pentru arhetipul colectiv, pe când la Eliade acest oficiu se realizează în raport cu ordinea conceptuală propriu-zisă. Autorul român transformă mitologia în filozofie, sau cel puțin descoperă în culturile prealfabetice originea gândirii abstracte moderne, a artei și a științei. Unul dintre dezideratele sale neîmplinite a fost acesta: „II faudra que j'écrive un jour une longue étude sur «les origines» de la philosophie: que je montre le passage de la connaissance par les mythes et les symboles (comme elle est pratiquée dans les mondes archaïques) à la philosophie systématique. Exemples: 1. Ce qui est «archaïque» chez Platon (par exemple la prehistoire de la théorie des Idées: *l'image exemplaire* à l'idée platonicienne); 2. L'initiation équivaut à la philosophie. L'initiation represente la «mort» au niveau de l'expérience profane, et. la «resurection» au niveau de l'expérience religieuse, c'est-a-dire acces à la connaissance métaphysique. La philosophie accomplit quelque chose de semblable: la mort de l'ignorance, renaissance par la connaissance. Il faudra que j'insiste sur le symbole obstrétique attesté tant dans le rite initiatique que dans la maiéutique socratique.

Pour Husserl, la phenomenologie implique l'abolition de „expérience profane, de «l'homme naturel». Ce que les phénoménologues appellent «attitude naturelle», c'est l'état profane la condition préinitiatique. Tout comme par la reduction phénoménologique ou accède au

réel, par l'initiation ou pénètre dans le plan sacré, c'est-à-dire que l'esprit acces à l'absolut (= le reel).[13]

Transferuri de concepte au fost efectuate mereu în opera lui Mircea Eliade. Dacă s-ar face o selecție a materialelor rerezentative ori s-ar scrie un studiu competent și sistematic în acest sens, s-ar putea aproxima mai bine direcția meditațiilor sale, cât și contribuția la dezvoltarea gândirii filozofice a secolului. Din faptul că în citatul de mai sus se fac referințe la Husserl nu trebuie înțeles că autorul român proiecta o cercetare în spirit fenomenologic. Sunt multe alte pasaje din care rezultă că *preferințele sale mergeau hotârât spre existențialism. Considerațiile, pertinente și unice în literatura* filozofică, *despre dezvoltarea conștiinței europene sub semnul timpului linear, despre miturile patetice, despre ființă, destin, neant sau moarte* o demonstrează. Nu mai este necesar să menționăm că toate aceste idei le construiește pe baza materialelor etnografice raportate la metafizica europeană și la „geometria euclidiană".

Interesul pentru studiul originilor a fost susținut teoretic și de reactualizarea, la începutul secolului, a teoriei „fenomenului originar" pe care Goethe o dezvoltase în lucrările de botanică. *Eliade găsea aici o nouă justificare a arhetipurilor. În* ***L'épreuve du Labyrinthe*** *ni se spune că nu a fost câștigat de structuralismul lui Lévi-Strauss pentru că antropologului francez îi lipsește disciplinarea hermeneutică strictă, fapt ce nu-l poate lăsa indiferent pe un istoric al autohtoniilor. Există însă o altă variantă a „structuralismului", în care se înscriu Goethe, Dumézil și Propp, mai adecvată studiului formelor culturii.* Goethe și-a imaginat existența unei *Urplanze,* adică a unei plante arhetipale, imagine completă și esențializată a tuturor formelor vegetale. Este un „structuralism" semnificativ și fecund pentru că se îndreaptă „asupra esenței unui ansamblu de fenomene, asupra ordinii primordiale care întemeiază sensul lor".[14] La fel a procedat și Propp în cartea sa despre *Morfologia basmelor populare.* În ediția rusă, mai adaugă Mircea Eliade, fiecare capitol poartă câte un motto reprezentând extrase ilustrative din opera scriitorului german.

În *Jurnal* Eliade își aduce aminte de mai multe ori de Goethe. De pildă: „Lorsque Goethe a découvert le principe de la métamorphose des plantes, c'est-à-dire que leurs organes reproducteurs ne sont que des feuilles specialisées, il s'est exclamé: «Si je pouvais communiquer à quelqu'un ma vision et ma joie! Mais c'est impossible. Ce n'est ni un rêve, ni une fantaisie: c'est la découverte de la forme essentielle avec laquelle on pourrait dire que la Nature joue constamment, et dans son jeu produit la vie la plus varié».

Sur un plan plus modeste, et sans m'extasier comme Goethe devant sa découverte, j'ai eu, moi aussi, une expérience similaire lorsque j'ai compris que les «formes historico-religieuses» ne sont que les expressions, infiniment variées, de quelques expériences religieuses fondamentales. Quand il découvre la sacralité du Ciel, ou de la Terre, l'homme religieux exprime sa découverte par des «Formes» (figures divines, symboles, mythes, etc.) qui ne réussissent jamais à traduire *exactement et totalment* ce que signifie le sacré céleste ou tellurique. C'est bien pourquoi d'autre expressions les remplacent, tout aussi incomplètes et approximatives et en quelque sorte différentes de celles dont elles ont pris la place.

Si l'on analyse toutes ces expressions ou commence à voir les *structures* de l'univers religieux: ou devine les «archetypes», les modèles de ces Figures divines qui essaient de se «réaliser» et de se «communiquer» entièrement et ne réussissent, cependant, qu'une nouvelle «expression». Car tout ce qui se «réalise», c'est-à-dire est exprimé concrètement, est inévitablement conditionné par l'Histoire. Toute expression religieuse n'est donc qu'une mutilation de l'expérience plénière" *(Fragments d'un Journal,* p. 323-324).

Într-un cuvânt, secolul al XX-lea este pasionat de mitul originii și una dintre cele mai intense activități spirituale în acest sens s-a produs în România interbelică. Notăm că la noi nu este vorba numai de un interes pur speculativ pentru „fenomenul originar", ci și de o preocupare de natură oarecum practică, în scopul descoperirii formelor genetice ale culturii autohtone în special. Cercetarea lui Goethe (pe care o comentează pe larg și Lucian Blaga într-unul din eseurile sale, făcând-o cunoscută publicului

românesc) urma să devină doar îndreptar metodologic. *Se poate afirma cu deplin temei că întreaga muncă de cercetare și de creație de după primul război a fost subordonată acestui deziderat major: cunoașterea fondului originar al culturii autohtone.* Este epoca lucrărilor monumentale, monografii, studii de sinteză, atlase, enciclopedii, statistici, colecții de documente, la care și-au adus contribuția cercetători de prestigiu aparținând atât vechii generații, cât și tinerii formați între timp. Încă o dovadă că în problemele de fond ale vieții românești a existat totdeauna un consens între „cei vechi" și „cei noi".

Astfel ia naștere, ca urmare a unor eforturi colective, *Atlasul Lingvistic al Limbii române* și *Muzeul Satului,* opere bazate în exclusivitate pe cunoașterea vie a culturii autohtone. N. Iorga scrie una dintre marile sale sinteze, *Istoria Românilor în chipuri și icoane,* C. Rădulescu-Motru elaborează marele său sistem filozofic din perspectiva integralismului energetic, adică a reorganizării forțelor spirituale ale etnicului, Lucian Blaga cercetează ființa națională cu ajutorul categoriilor stilistice ale filozofiei culturii. Acum apare *Getica* lui Vasile Pârvan, *Originea Românilor* de Al. Philippide, *Istoria Limbii Române* de Al. Rosetti, *Tradiția istorică* de Gh. I. Brătianu. La sfârșitul perioadei, G. Călinescu publică marea *Istorie a literaturii române. De la origini până în prezent,* iar Perpessicius începe editarea seriei *Opere* de M. Eminescu. „Destul să recunoaștem că setea pentru «fenomene originare», scria Mircea Eliade, implicat, cum știm, în problemă, este un semn al timpurilor noastre. Fie că aceste «fenomene originare» sunt căutate de filozofi într-o epocă depărtată a istoriei *(Pelașgii* lui Klages, hiperboreenii lui Evola), fie că istoricii acordă excepționale însușiri *filozofice* anumitor popoare vechi (A. Ieremias despre «cosmosul sumerienilor»), semnificația acestor tendințe este aceeași: se încearcă o restructurare (uneori o apologie) a valorilor umane prealfabetice. Se exaltă instituțiile primordiale sintetice, unitare. De aici interesul pentru *simbol,* pentru simbolul primitiv și preistoric, mai ales. Funcția metafizică și cosmogonică a simbolului este, după părerea noastră, una din cele mai fascinante probleme care se pun omului modern. Toate

semnele ne arată că intrăm într-o epocă în care va domina simbolul, nu analiza, și ne propunem s-o dezbatem într-o lucrare specială".[15]

În anul apariției articolului din care am citat: *Despre o filozofie a lunii* (și anume în „Revista Fundațiilor Regale", 1936, nr. 12), unde se face apologia „originilor", Al. Dima publicase deja studiul *Fenomenul românesc sub noi priviri critice* (aceeași revistă, 1936, nr. 11), unde se spune, la început: „Cum era și firesc, «fenomenul românesc» a devenit obiectul discuțiilor critice, în cuprinsul culturii noastre, în momentul numai în care un sincronism excesiv ne impunea o adaptare rapidă, integrală sau cei puțin parțială, la «metodele» uniformizatoare ale stilurilor străine". Tema lui Al. Dima este „fenomenul românesc", așa cum se manifesta în perioada interbelică, adică într-o formă diferită de secolul trecut. În epocă se recunoștea, prin urmare, o mutație semantică în înțelegerea conceptului de autohtonie. De aceea „fenomenul românesc" devenise o problemă modernă, fapt pentru care a și constituit o preocupare dominantă pe toate fronturile culturii.

Și pentru Eliade, „mitul originii" are o semnificație mai complexă, asigurată pe de o parte de simbolul mitic, pe de alta de perspectiva nouă, deschisă de cercetările lui Hașdeu și Pârvan. Abordarea spiritualității românești în maniera folcloristicii tradiționale, cu alte cuvinte studiul satului ca realitate exemplară și istorică, nu i se mai părea o cale demnă de urmat. Ea ducea la o cunoaștere superficială, limitată. Tradiția milenară rămânea mai departe să se stingă la periferia culturii, simțită de sincroniști ca un balast incomod. Singurul Lucian Blaga încercase să valorifice satul dintr-o perspectivă nouă, din „zaristea mitului", fără a fructifica această interesantă deschidere spre universalitate a culturii tradiționale române. Nici împrumutul formelor străine „uniformizatoare" nu însemna o soluție, cum ar fi de părere Nicolas Tertulian, pentru că ducea la moartea specificului și a națiunii în ultimă instanță, nicidecum la dezvăluirea și fortificarea fondului spiritual autohton.

Mircea Eliade a găsit o rezolvare teoretică nouă, în consens cu năzuințele contemporanilor săi și în perspectiva hermeneuticii moderne: „Je sentais la nécesité de certaines sources négligées jusqu'à mon temps,

qui étaient la, dans les bibliothèques, ou pouvait les y trouvait, mais elles n'avaient aucune actualité spirituelle, ni même culturelle. Je me disait que l'homme et même l'homme européen, n'est pas uniquement celui qui de Kant, de Hegel ou de Nietzsche. Que dans la tradition européenne, et dans la tradition roumaine, ii y a avait d'autres sources plus profondes. Que la Grèce n'est pas uniquement la Grèce des poêtes et des philosophes admirables, mais celle d'Eleusis et de l'orphisme, et que cette Grèce avait des racines dans la Méditeranée et le Proche-Orient antique. Or, certaines de ces racines, également profondes, car elles plongeaient dans la protohistoire, je les trouvais dans les traditions populaires roumaines. C'était l'héritage immémorial des Daces, et avant eux, les populations néolithiques qui avaient habité notre teritoire actuel. Je n'avais peut-être pas consecience de chercher l'homme exemplaire, mais je sentais toute l'importance de certaines sources oubliées de la culture européenne. Cest pour cette raison que, dans ma dernière année d'Université, j'ai commencé à étudier les courents hermétistes et «occultes» (*La Kabale, l'alchimie*) dans la philosophie de la Renaissance italienne".[16] Cât de sigură şi de fructuoasă a fost această cale se poate constata din întreaga operă a lui Mircea Eliade: deschiderea noilor izvoare i-a asigurat şi perspectiva hermeneutică, şi elaborarea unui amplu aparat terminologic, şi fundamentarea filozofică a rezultatelor dobândite. Un singur amănunt să reţinem: polemica în legătură cu originalitatea operei lui C. Brâncuşi ar fi luat o direcţie cu totul nefavorabilă dacă Mircea Eliade n-ar fi arătat cu argumente decisive că artistul nu şi-a ales modelele din arta neagră, cum susţineau cei mai mulţi exegeţi străini. El le-a redescoperit în tradiţia românească unde zac de milenii, la fel ca şi în alte culturi de mare vechime. Universalitatea lui C. Brâncuşi se certifică prin înzestrarea sa naturală, dar şi prin universalitatea motivelor pe care le-a preluat din fondul nostru autohton.

Bătălia pentru document. Există două categorii de documente, *scrise* şi *nescrise,* corespunzătoare culturilor alfabetice şi prealfabetice, ambele la fel de importante în elaborarea operei hermeneutice eliadeşti. În aceeaşi

Prefață la *Cosmogonie și alchimie babiloniană* (care trebuie considerată un manifest metodologic de tinerețe și de permanentă actualitate), Mircea Eliade susține că scrisul nu certifică totdeauna semnificația culturală a unui document. Firește, orice cercetător care se respectă are, de regulă, ca punct de plecare textele scrise cele mai autorizate. Dar cunoașterea ar rămâne sărăcită, incompletă, chiar falsă dacă s-ar neglija cealaltă sursă de informație, mult mai bogată, mai variată și mai interesantă. „Documentele culturilor mesopotamiene, ni se spune, ca și ale altor culturi arhaice, sunt numai întâmplător exprimate alfabetic. Cele mai multe, ca și cele mai semnificative sunt formulate prin *simbol, arhitectură, cosmogonie* etc. Am greși însă dacă n-am acorda acestor documente aceeași importanță pe care suntem înclinați s-o dăm documentelor alfabetice. Ele exprimă tot atât de clar și, uneori, mai concret, concepția unei anumite culturi despre lume și legile ei".

Aceste convingeri se bazează pe experiență. Și Eliade a pornit inițial, pentru studiul umanismului de la documentele scrise, anume de la operele Renașterii italiene, ca unul dintre modelele culturii europene. A înțeles însă că risca să-și formeze o cultură parcelară, nu universală și nici umanistă, dacă nu asocia în cunoaștere documentul scris cu formele culturii prealfabetice. De aceea s-a angajat cu toată ființa în fantastica aventură asiatică, mai ales pentru cunoașterea Indiei, cea bogată în mituri, temple și ritualuri enigmatice. În *Jurnal* găsim însemnări entuziaste atât despre Renaștere cât și despre India, îndreptând deopotrivă către izvoarele „unui nou umanism", de esență universală și cosmică. Antologia de „documente din întreaga istorie religioasă a omenirii", *From Primitives to Zen*, întocmită de Eliade pentru a-l familiariza pe cititorul interesat cu izvoarele autentice, vechi, originare (carte ce constituie cu *Istoria credințelor și ideilor religioase* un adevărat diptic), confirmă importanța acordată textelor scrise celor mai autorizate.

Și această etapă a cercetării pe baza culturilor alfabetice a fost depășită. Dar, ca în poezia lui Nichita Stănescu, „nu se știe" ce „etapă" a depășit-o pe cealaltă. Căci autorul a pornit de la început, din tinerețe, cu ideea de înglobare în totalitate a tuturor surselor posibile de informație.

În același *Jurnal,* inepuizabil izvor de informație pentru reconstituirea imaginii atât de fascinante a omului și a savantului Mircea Eliade, se poate urmări ritmul lent și sigur al pătrunderii autorului în bibliografia culturilor extraeuropene. Știm precis că, potrivit metodei cultivate în țară (când redacta micromonografiile pe care le-am mai amintit: *Cosmologie și alchimie babiloniană, Comentarii la Legenda Meșterului Manole* etc., ca forme pregătitoare pentru lucrarea „de mari proporții", *Symbole, Mythe, Culture),* și *Istoria credințelor religioase* a fost prefațată de monografii care s-au bucurat de unanime aprecieri, despre culturile popoarelor siberiene, melaneziene, australiene, amerindiene.

În primele capitole din *Traité d'Histoire des religions*, îndeosebi în *Difficultés méthodologiques,* de asemenea în dialogurile din *L'épreuve du Labyrinthe,* sunt amintite mai multe tipuri de dificultate pe care le întâmpină specialistul în cercetarea miturilor ca să-și însușească o informație riguroasă. Mai întâi se vorbește despre disparitatea izvoarelor: texte scrise (abundente în unele culturi, lipsind total în altele), monumente arhitecturale, alături de tradiții orale, mărturii ale călătorilor, surse arheologice și geologice, forme lingvistice, costume ceremoniale, forme de sacrificiu, tehnici ale extazului etc. Specialistul se află „în prezența unui material documentar imens și eteroclit", cu care se obligă să reconstituie viața spirituală a umanității din cele mai vechi timpuri până în prezent. Este vorba de viața spirituală „în totalitatea ei". Pentru că nu există fenomene „pure", ci amestecate și „determinate", cercetătorul trebuie să dea atenția egală factorului economic, istoric, imaginar etc., precum și tehnicilor de producție, de pildă, ritualurilor metalurgice ori obiceiurilor agrare. O asemenea muncă uriașă nu poate fi dusă la capăt decât în două chipuri: o singură persoană reușește să se angajeze într-un sector limitat, reconstituind din marea cantitate de documente organismul de altă dată și de acum al unei culturi. Așa a procedat etno-mitologia de la R. Pettazzoni la Otto Rudolf. Dar Eliade a visat totdeauna o cercetare comparativă și totală. Și aceasta nu din simplă ambiție de bibliotecă, ci pentru că numai astfel se poate dezvălui ființa complexă a umanității (cum s-a format și a devenit

personalitatea omului, de ce arată astăzi așa și nu altfel), cu toate problemele și obsesiile ei. O asemenea muncă, recunoaște Eliade, nu poate fi îndeplinită decât de o colectivitate întreagă de cercetători, bine inițiați în domenii specializate. Înțelegem, așadar, de ce fiecare carte a autorului român era întâmpinată cu entuziasm și cu uluire (cum de s-a putut!), de lectorii cei mai avizați în materie.

Cât privește textele scrise, se știe că Eliade n-a fost mulțumit de calitatea materialelor din colecțiile tradiționale, grecești sau chiar indiene. El a făcut constatarea surprinzătoare, anume că textele grecești sunt lacunare, sărace și mult deformate, datorită stilizărilor efectuate de poeți și de filozofi, în conformitate cu gândirea rațională și istoristă a polisului. Toate comentariile și definițiile mitului, de la Fontenelle la Schelling și până la Bultmann, spune Eliade în *La nostalgie des origines,* au avut ca obiect modelul grecesc. Dar ele sunt eronate pentru că autorii nu au ținut seama de gradul de degradare forțată a fantasticului, prin introducerea unei logici străine, exterioare. De asemenea, imnurile vedice au fost consemnate mult mai târziu față de realitatea care le-a dat naștere, iar exegezele upanishadice, puranice, tantrice aparțin unei caste de teologi, asceți și stilizatori dintr-o etapă mai nouă din evoluția misticii indiene. De aceea i s-au părut mai demne de încredere mitologiile populare, încă în circulație în Africa, Australia, Mexic ori în Sud-Estul Europei. În acest scop, sugera cercetătorilor români, în *Cuvânt înainte* la volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* să treacă la alcătuirea unui „*corpus* comparabil celui furnizat de Oskar Loorits", pentru reconstituirea mitologiei autohtone.

Scopul acestei neobosite angajări în lumea atât de încâlcită a documentelor era subordonat tot nostalgiei originilor: „Cette soif de remonter à la source des sources, au commencement des commencements, de penetrer jusqu'au fond de la matière et d'identifier «le germe», l'atome où tout a pris naissance, prolonge la soif du *primordial* et de l'archaïque des humanistes et des philosophes de la Renaissance italienne, *(Fragments d'un Journal,* p. 411). Cufundarea în masa amorfă a documentelor reprezintă un alt tip de imersiune, de moarte simbolică, urmată de renaștere inițiatică, după ce neofitul, rătăcitor printre tenebre, a reușit să

citească limbajele secrete ale adâncurilor, întorcându-se la suprafață aureolat de lumina cunoașterii. Eliade și-a imaginat modelul savantului împovărat de ambiția totalității, al cărui scop existențial și escatologic este căutarea neobosită a centrului, sinonim cu Știința, cu Arta sau cu Literatura. „On peut décrire la situation du savant immergé dans ses documents - et parfois presque enseveli sous leur masse et leur poids, comme une sorte de *descensus ad inferos;* une descente dans des grotes profondes, sombres, souterraines, ou il les confronte avec les modes germinaux de la matière vivante. Dans certains cas, cette immersion totale dans les documents équivaut à une mort spirituelle car la créativité du savant peut malhereusement en être stérilisée.[17] Nu este vorba de noțiunea abstractă de savant, ci de Eliade însuși. Dovadă că în *Fragments d'un Journal* modelul imaginat e transferat de la persoana a treia la persoana întâi: „Le sens de mon «erudition»: Je ne saisi le vrai sens qu'après avoir parcouru toute la matière (documentation énorme, inerte, sombre); je comparerais mon immersion dans les «documents» à une fusion avec la matière - jusqu'à la limite de ma résistance physique: quand je sens que je me souffoque, que je m'asphyxie, je remonte à la surface. Descente au centre de la matière morte, comparable à un *descensus ad inferos.* Indirectement, l'expérience de la mort. Noyé dans les documents, ce qui est «personnel», «original», «vivant» en moi, disparaît, meurt. Quand je me retrouve, quand je reviens à la vie, je vois les choses différement, je les comprends" (p. 325).

Determinismul spiritual. Încă două coordonate au asigurat marele succes științific al lui Mircea Eliade. El a pornit de la constatarea fermă că fenomenele spirituale sunt amestecate, impure și că trebuie să li se aplice procedee tehnice de abordare adecvate: „Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économique, la linguistique, l'art, etc... c'est le trahir; c'est laisser échapper justament ce qu'il y a d'unique et irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré. Certe, il n'y a pas de phénomène religieux «pur»: il ny a pas de phénomène uniquement et exclusivement religieux. La religion étant

chose humaine, elle est de ce fait, et chose sociale, et chose linguistique, et chose économique car on ne l'apperçoit pas l'homme en dehors du langage et de la vie collective".[18] Și mai departe: „Nous nous trouvons presque partout en présense de phénomènes religieux complexes, supposant une longue évolution historique".[19] Dacă faptul mitologic este determinat istoricește și se află în conexiune cu altele de același fel, nu înseamnă că trebuie studiat cu instrumentele economistului, psihologului, sociologului sau lingvistului; în felul acesta istoria religiilor ar deveni o anexă a oricărei discipline dintre cele citate. În tradiția lui Hegel religia a fost considerată o ramură a filozofiei istoriei; în tradiția lui Feuerbach, a fost abordată pe linie antropologică; în tradiția lui Nietzsche, i s-a găsit locul în filozofia culturii. De fiecare dată s-a pierdut ceva din natura specifică a omului: aderența spontană la sacru.

Faptul istoric are altă semnificație determinativă și explicativă în raport cu formele culturilor etnografice: ființa umană *cea de astăzi*, obiectul fundamental și ținta unică a oricărei științe sociale, este rezultatul unui lanț de deveniri care au însemnat tot atâtea schimbări de regim ontologic în îndelungata sa existență. În ansamblul miturilor, a căror istorie nescrisă depășește ca vechime orice informație strict lingvistică sau strict economică, este implicată o întreagă scară de valori. Iar semnificația lor nu poate fi înțeleasă pe deplin decât la nivelul totalității. Alchimia este dominată de mitologie și de tehnici mistice. Însă neglijarea acestora într-o istorie contemporană a spiritului uman ar duce la o imagine sărăcită a inventatorului de astăzi, care parcurge unele etape în căutările lui enigmatice asemenea celui de altă dată, zbătându-se între cunoaștere și necunoaștere: „En somme, l'ambition de l'historien des religions est d'arriver jusqu'à la situation existentielle assumée par l'homme religieux dans l'expérience de l'initiation, et de rendre cette expérience primordiale intelligible à nos contemporains".[20]

Mai trebuie semnalată și cealaltă premiză a succesului științific al lui Mircea Eliade: enciclopedismul cunoștințelor sale, amintind de marile spirite renascentiste, de iluștrii înaintași români, Cantemir, Eminescu, Hașdeu, Pârvan sau Iorga, adică de „personalités sommes", cum spunea un

cercetător al operei eliadeşti.[21] Este de-a dreptul impresionant cu câtă competenţă tratează probleme de lingvistică, de psihologie, de istoria ştiinţelor, de filozofie etc., fără a se cantona într-un singur domeniu. Toate acestea sunt puse cu ingeniozitate în slujba propriei discipline, delimitată riguros de altele înrudite ca materie şi năzuinţă: „L'historien des religions a l'ambition de connaître et donc également de comprendre les racines de sa culture de son être: au prix d'un long effort d'anamnèse, il doit finir par se rappeler sa propre histoire de l'esprit humain. Par l'anamnèse, l'historien des religions refait en quelque sorte la *Phénoménologie de l'esprit*".[22]

Coincidentia oppositorum. De la Nicolaus Cusanus şi-a însuşit autorul conceptul scolastic, anume *coincidentia oppositorum,* destinat să realizeze unitatea contrariilor pe un plan superior al abstracţiunilor. Cardinalul italian „fut le premier à reconnaître la *concordantia* comme une thème universelle, présent aussi bien dans la vie de l'Eglise, dans le développement de l'histoire (et la structure du monde, que dans la nature de Dieu). Pour lui, *la corcordantia peut s'accomplir non seulement entre le Pape et le Concile, les Eglises de l'Occident et de l'Orient, mais également entre le christianisme et les religions hlstoriques.*[23] Eliade, novator ca totdeauna a dat alt sens şi altă întrebuinţare conceptului în discuţie. La Nicolaus Cusanus nu avea un statut dialectic propriu-zis, ci funcţia de a tempera interese de natură eclesiastică. În concepţia autorului român, *coincidentia oppositorum* capătă o perspectivă universală, vizând tensiunea internă al unui fenomen sau a unui fapt de conştiinţă. Sub regimul universalist ai coincidenţei opoziţiilor are loc întregul proces de geneză, evoluţie, structurare şi de integrare în totalitatea cosmică a tuturor formelor de existenţă. Câteva exemple:

Autorul identifică, în plan microscopic, raportul de coincidenţă şi de opoziţie, supraveghindu-şi propria persoană. În această privinţă găsim o ilustrare grăitoare în *L'epreuve du Labyrinthe.* El narează două secvenţe din primii ani ai copilăriei, pe care le comentează împreună cu C. H. Rocquet, în manieră psihanalitică. În prima este vorba de întâlnirea

naratorului cu o şopârlă (lézard), în singurătate, pe câmp. Vietate misterioasă, albăstrie şi de o frumuseţe fascinantă. Copilului de numai doi ani şi jumătate, cuprins de entuziasm şi de nelinişte seducătoare, i s-a părut enormă, dominatoare. Al doilea moment biografic îi evoca autorului o cameră, în aceiaşi ani ai începuturilor de lume şi de mitologie infantilă, în care pătrunsese fără să ştie cum, nesupravegheat de nimeni. Părea o mansardă scăldată toată într-un verde auriu şi plutitor, care năvălea de afară prin ferestrele deschise ale verii. Eliade a avut impresia că a pătruns într-un spaţiu tainic ce i s-a deschis deodată şi pentru o clipă. În zadar l-a căutat apoi toată viaţa. Spaţiul oprit se retrăsese în imaginaţie. Camera Sambo din *Pădurea interzisă* este proiecţia acelui spaţiu din copilărie.

Aceste imagini şi impresii cromatice, de fapt simboluri onirice ale unor visuri în stare „de veghe", structurează personalitatea lui Mircea Eliade din perspectiva coincidenţei opoziţiilor. Discuţia dintre Rocquet şi autorul român continuă în sensul decriptării simbolurilor (p. 18-20), care, la rândul lor, se transformă în alte simboluri. Printr-o întrebare capcană, Rocquet intenţiona ori să surprindă o contradicţie la interlocutorul său, ori să verifice tipul de psihanaliză la care aderă autorul român: „Nu aveaţi sentimentul comiterii unei greşeli delicioase?" În cazul unui răspuns afirmativ, discuţia trebuia să se desfăşoare în spirit freudian: pătrunderea frauduloasă într-o cameră interzisă era omologabilă cu complexul oedipian. Dar Eliade subliniază de mai multe ori că, din cele două imagini care i s-au întipărit în minte, totdeauna a fost atras, chiar obsedat (singurul element freudian din discuţie), de culoarea, calmul şi frumuseţea cadrelor, iar pe deasupra, de acel monstru fascinant „care era de o frumuseţe extraordinară, admirabilă." Căci şopârla, monstrul sau dragonul (de fapt Dragonul) era şi e prezent în camera - mansardă (Sambô), nu numai pe câmp, ca în prima secvenţă unde apare anatomic. Iar prezenţa în camera Sambô se făcea prin verdele atotstăpânitor şi obsedant. Culoarea uneşte semantic cele două secvenţe şi face ca sensul să alunece de la simbolul camerei interzise (Freud), la Dragon (Jung). Când nu există un astfel de semn unificator şi translant, psihanalistul cere, de regulă să i se nareze încă un vis. Despre monstrul saurian pe care Eliade îl asociază cu

şopârla şi Dragonul Yung scria într-una din cărţile sale: „Mais quelle est la signification du monstre en lui-même? Ce qui nous surprend tout d'abord c'est l'incertitude relative à la nature réele du monstre. Est-ce une écrevisse, est-ce un lézard géant, un saurien?"[24]

Autorul român porneşte pe un drum propriu faţă de Jung, marele său prieten, atunci când afirmă că Dragonul din amintire era de o frumuseţe feminină şi androgină, adică paradoxală. Din acest punct discuţia se îndreaptă către lămurirea conceptului de *coincidentia oppositorum*. Când spune că monstrul era un „Dragon femelle" înţelege că frumuseţea pură nu este niciodată feminină, ci masculină în sensul preexistenţei cosmogonice. E o frumuseţe androgină, adică perfectă. Ea cuprinde totul: graţie şi teroare, ferocitate şi zâmbet. Frumuseţea androgină şi, deci, masculinitatea divină, nu trebuie confundată nici cu frumuseţea feminină, nici cu cea hermafrodită; prima este incompletă, cealaltă se înfăţişează sub forma contrariilor, a haosului. De asemenea, nu trebuie confundată forma androgină cu cea hermafrodită pentru că într-o parte unitatea a fost atinsă, dincolo se tinde nesperat către ea. În camera Sambô semnul unităţii contrariilor este exprimat prin lumina calmă ce stăruie în încăpere. Prin urmare, *coincidentia oppositorum* este o anulare a contrariilor, o epifanie a principiilor yang şi yin transgresate în realitatea sublimă şi unică a simbolului.

Imaginile simbolice din camera Sambô ne dezvăluie însă numai o parte a personalităţii lui Mircea Eliade, mai precis partea yin. Cu alte cuvinte, *coincidentia oppositorum*, pune materia spirituală în permanentă mişcare. Odată realizată unitatea (frumuseţea androginică), oricând aceasta se poate transforma în contrariul său, fie în principiul yang, fie în yin. Tot în *L'épreuve du Labyrinthe* (p. 23-24, deci imediat după comentarea amintitelor secvenţe biografice), autorul reia problema unificării dublei personalităţi prin *coincidentia oppositorum*. Discuţia are ca pretext tot un moment din copilărie şi se bazează pe substituiri de simboluri. Autorul mărturiseşte că, încă din anii fragezi, a fost atras de cercetarea ştiinţifică „d'une façon sérieuse", dar că s-a lăsat şi în voia imaginaţiei literare.

Prima ține de regimul nocturn, deci de simbolica Dragonului din camera Sambô. „L'imagination littéraire qui est aussi l'imagination mythique et qui découvre les grandes structures de la métaphisique. Nocturne, diurne: les deux... La coincidentia oppositorum. Le grande ensemble. Le yin et le yang". Cum se poate observa, Eliade a lăsat să se întrevadă o nouă aventură posibilă a uniunii contrariilor. *Căci dacă imaginația mitică, cea dependentă de regimul nocturn este să descopere structuri cosmogonice, același lucru îl realizează, cu date proprii, și spiritul științific al creației. Într-adevăr, destinului uman al lui Mircea Eliade i-a fost hărăzit să se realizeze în direcții contrare, supunându-se unuia și aceluiași scop: descoperirea dublelor structuri mitico-științifice.*

Cât de obsedat a fost savantul și literatul de această eternă întoarcere sisifică și regăsire cu sine, ne dăm seama din multele însemnări patetice din jurnale. Citim în *Șantier o* frază de evidentă coloratură tantrică. Autorul era la curent atunci cu teoria lui Cusanus, pregătindu-se pentru teza de licență. Și-o actualizase apoi, probabil, citind izvoare indiene similare, în special texte filozofice din școala *madhyamika:* „Pentru că a ajuns să mă obsedeze dualismul meu, acest binom ipotetic care se desface și se reface când la stânga când la dreapta soluțiilor mele: orice gândesc mi se pare că ar fi fost tot atât de just contrariul" (p. 200). Sau, în *Fragments d'un Journal:* „Stig Wikander est à Paris. Il habite mon hotel. Cela veut dire que nous parlerons indianisme chaque jour et jusqu'à minuit et que je délaisserai le roman. Je suis incapable *d'exister* simultanément dans deux univers spirituels: la litérature et la science. Cest là ma faiblesse fondamentale: je ne peux me maintenir à la fois éveillé et dans le rêve, et dans le jeu. Dès que je «fais de la litterature», je me retrouve dans autre univers; je l'appelle onirique parce qu'il a une autre structure temporelle et que mes rapports avec les personnages sont de nature imaginaire et non pas critique" (p. 115-116).

De ce a afirmat Eliade că frumusețea androgină este bărbătească și nu feminină? El a avut în vedere un model cosmogonic al fenomenului, acela al bi-unității divine despre care vorbește pe larg în cartea *Méphistophèles et l'Androgyne.* Există, cum se știe, mai multe tipuri de

mituri cosmogonice care narează naşterea formelor primordiale. Unul dintre acestea este mitul akkadian, *Enuma eliş,* în care se istoriseşte lupta sacră dintre două grupuri de zei; una reprezentată de oastea şarpelui primordial Tiamat, formată din „creaturi monstruoase şi demonice"; cealaltă, a eroului întemeietor, Marduk. După lupte îndelungate şi aspre, Marduk îl spintecă pe adversarul său, iar din bucăţile trupului divin face cerul şi pământul. Cu alte cuvinte, cosmosul este constituit din „corpul unei divinităţi originare". Alt tip se întâlneşte tot în mitologia vechilor mesopotamieni, ţara miturilor cosmogonice; o zeitate primordială cu numele Zurvan (Zurban) este înştiinţată că va naşte doi fii. Tatăl se hotărăşte să-l facă rege (= zeu cosmocrator în limbaj mitic) pe primul născut. Aceştia sunt Ohrmazd, „luminos şi înmiresmat", şi Ahriman, „întunecat şi urât mirositor". Dar încă de la naştere se produce o eroare de destin (al doilea îl uzurpă pe primul). Al treilea mit, şi care ne interesează, are ca punct de plecare materia cosmică în gestaţie. Zeitatea primordială este Varuna, în tradiţia Vedelor. Imnurile vedice îl preamăresc pe Unul, acesta reprezentând materia despicată, Absolutul. Varuna a fost considerat de exegeţi modelul clasic al bi-unităţii divine, neavând nimic de-a face cu imaginea hermafroditului platonician: vorbim în termeni cosmogonici, nu antropogonici, cu atât mai puţin anatomici. Într-un cuvânt, Varuna este cunoscut ca stăpân al Cerului, simbolizând principiul yang, regimul diurn; când ia înfăţişarea Dragonului, în cadrul pomenitei bi-unităţi, poartă denumirea de Vrtra, şarpele primordial. „Această ambiguitate şi ambivalenţă, spune Eliade, a lui Varuna, este importantă din mai multe puncte de vedere. Dar mai ales caracterul exemplar al unirii contrariilor a ceea ce trebuie să ne reţină atenţia. Acest aspect constituie într-adevăr una dintre caracteristicile gândirii sistematice".[25] Aşa cum Platon raţionaliza miturile pentru fundamentarea teoriei despre arhetipurile ideale, şi Eliade socotea că teza coincidenţei contrariilor poate fi profitabilă pentru speculaţia mitologică şi, prin extensiune, filozofică. Varuna şi Vrtra constituie două feţe ale uneia şi aceleiaşi realităţi. Nominalizate, aceste personaje reprezintă principii separate care intervin în circuitul formelor ori sunt

absorbite ele însele, după caz, în substanța cosmogonică primordială, întorcându-se cu alte cuvinte în Absolut, în Unul. „Ființa supremă, ni se spune, comportă o *coincidentia oppositorum*, întrucât ea cuprinde totalitatea realului".[26]

Se pot distinge acum diferențierile dintre cuplul divin Ohrmazd - Ahriman și dubla ipostaziere celesto-chtoniană Varuna - Vrtra. Perechea asiriană instituționalizează principii ireductibile: Binele și Răul. Ohrmazd și Ahriman nu se mai pot reîntoarce în realitatea precosmogonică din două motive: pentru că, între timp, Zurvan, părintele lor, a devenit *deus otiosus;* a abdicat de la funcția de suveran pantocrator și și-a sleit puterea inițială. Apoi pentru că răul se află în însăși ființa divină, el apărând datorită unei erori în actul genezei. Această despărțire iremediabilă a valorilor morale fundamentale a însemnat fixarea unui punct în existent cu urmări hotărâtoare în evoluția gândirii. Eliade a văzut aici motivarea filozofică a începutului istoriei (în accepțiunea eleată și occidentală), a timpului liniar și a gândirii raționale, sub semnul cărora avea să se dezvolte cultura europeană. Dar el a speculat și în altă direcție destinul opoziției în veci necoincidente dintre Ohrmazd și Ahriman. În gândirea lui mitologică, aceștia reprezintă așa-zisul dualism cosmogonic al fraților gemelari care și-au făcut apariția din văgăuna gestantă a neantului ori a apelor primordiale, ca să-și împartă munca de creație și de organizare a cosmosului. La români, dualismul cosmogonic este reprezentat de Dumnezeu și Satana, de Fârtate și Nefârtate, cum apare în varianta culeasă de Tudor Pamfile, comentată și de Romulus Vulcănescu în marea sa sinteză *Mitologie română.* Dată fiind schema princeps, cea mesopotamiană, Eliade a combătut și probabil desființat teza cum că această legendă s-ar datora bogomilismului bulgar. Ca și în cazul lui C. Brâncuși, care și-a însușit modelele artistice din fondul autohton transmis românilor direct din substratul de cultură al paleoagricultorilor comunei primitive, și legenda cosmogonică face parte din același tezaur, mult mai vechi decât instalarea bulgarilor în Europa. Larga răspândire internațională a mitului o dovedește.

Cu titlu informativ semnalăm doar că, independent de Mircea Eliade, reputatul indianolog Heinrich Zimmer a ajuns la rezultate asemănătoare în

ceea ce privește *coincidentia oppositorum*. Spre exemplu: „Există multe modalități de a reprezenta diferențierea Absolutului, în perechi de contrarii antagonice, dar cooperante. Una dintre cele mai vechi și mai obișnuite dintre acestea e cea întemeiată pe dualitatea sexelor: Tatăl-Pământ și Mama-Glia, Uranos și Gaia, Zeus și Heram, Yang și Yin. E o concepție care a fost dezvoltată cu o insistență deosebită în tradițiile hinduistă și budistă târzie, unde, cu toate că simbolizarea exterioară în imagini este frapant erotică, conotațiiie tuturor formelor sunt aproape exclusiv alegorice". Sau: „Shiva este astfel, în aparență, două lucruri opuse: aspectul arhetipal și dansatorul arhetipal. Pe de o parte el este liniște totală - calm lăuntric, absorbit în sine însuși, absorbit în vidul Absolutului, unde toate distincțiile se contopesc și se dizolvă și toate tensiunile se împacă. Dar pe de altă parte, el este activitate totală - energie vitală, frenetică, fără scop și jucăușă. Aceste aspecte sunt non-duale."[27] Autorul vorbește despre tradiția hinduistă târzie pentru că se referă la Shiva, creație a Upanishadelor. Varuna este o zeitate vedică și, se pare, mult mai veche. Shiva a luat locul lui Varuna. Prin urmare, ceea ce s-a afirmat mai înainte despre Varuna (= Vrtra) se potrivește perfect și pentru Shiva (= Ananta).

Hermeneutica totală

Eliade a definit hermeneutica în felul următor: „L'herméneutique, c'est la recherche du sens, de la signification ou des significations, que telle idée ou tel phénomène religieux ont eus à travers du temps" *(L'epreuve du Labyrinthe,* p. 147). Este vorba de istoria semantică a simbolului, conservată în tradiția mitului și care trebuie mereu reactualizată prin interpretare. Plonjeurile nesfârșite și istovitoare în lumea subterană a documentelor echivalează cu identificarea ipostazelor semnificative ale simbolului în decursul existenței sale ca limbaj criptic. Eliade se află aici în acord cu întreaga tradiție hermeneutică, de la Schleiermacher la Hegel și de la acesta, la Heidegger, în problema primatului textului, a reactualizării lui prin interpretare, înțelegere și integrare într-o serie proprie de semnificații. Este ceea ce Paul Ricoeur numește; „timpul transmisiei", „timpul interpretării", cărora li se adaugă un timp „profund", adică al

simbolului. Căci epoca noastră aparţine timpului simbolic şi se caracterizează printr-o „logică simbolică".[28] De aceea, „comprendre n'est plus alors un mode de rennaissance, mais un mode d'être, le mode de cet être qui existe en comprenant" (Paul Ricoeur, p. 11). Pornind de la o idee a lui Charles Sanders Peirce, autorul francez, prieten şi admirator al lui Eliade, este de părere că „hermeneutica se află sub regimul deschis al universului semnelor" *(Lucr. cit.,* p. 67). Descifrarea simbolului nu este o simplă operaţie lingvistică, de înţelegere a structurii retorice a limbajului, ci de cunoaştere a sensului ascuns („caché") şi care încifrează istoria devenirii omului ca fiinţă cosmică. „On a souvent parlé de la faiblesse des primitifs en matière de théorie. Même s'il en était ainsi (et l'avis d'un grand nombre d'observateurs est différent), on a pourtant trop souvent oublié que le fonctionnement de la pensée archaïque n'utilise pas exclusivement des concepts ou des éléments conceptuels, mais aussi et en premier lieu des symboles. Nous aurons plus tard l'occasion de voir que le *maniement* des symboles s'effectue suivant une *logique* symbolique (Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* 41). Logica simbolică funcţionează stilistic atât în cadrul culturilor „arhaice", cât şi în al celor moderne. Ambele se unesc pe planul formelor „ascunse", simbolice. De aceea noua hermeneutică pune accent pe calitatea timpului în raport cu *transmisia, interpretarea şi cunoaşterea,* pentru că ea separă textul de mit şi mitul de simbol, dintr-o imperioasă necesitate fenomenologică. Ceea ce interesează *interpretarea* nu este naraţiunea ca atare, istoria sacră a unei divinităţi, ci simbolica latentă. Chiar dacă în structura textului simbolul ocupă o poziţie secundă, chiar dacă în raport cu masa textului se află în „minoritate", numai el este acela care justifică interesul cercetătorului. S-a observat că „materia" viselor interpretate de Freud ori de Jung se rezumă la câteva propoziţii. Cu toate acestea, ele condensează o mare cantitate de simboluri, în comparaţie cu lexicul transpunerii literare propriu-zise. De unde necesitatea unor exegeze detaliate şi ample: „Chaque interprétation, afirma Jung, est une hypothèse, une tentative pour déchiffrer un texte inconnu. Il est rare qu'une rêve tant soit obscur et isolé puisse être interprété avec la moindre certitude. Cest pourquoi j'attribue peu de poids

à l'interprétation d'un seul rêve. L'interpretation n'atteint à une assurance relative qu'un cours d'une *série de rêves*, les rêves ultérieurs redressant les erreurs qui ont pu se glisser dans l'interprétation des rêves précédents. Autre avantage, les thèmes et les motifs fondamentaux y acquièrent un relief beaucoup plus accusé. C'est pourquoi j'invite mes malades à tenir un journal exact de leurs rêves" (G. A. Jung, *lucr. cit.*, p. 257).

Visul ca suport al simbolului este mult mai concentrat şi mai semnificativ decât textul literar ori chiar mitul, datorită timpului continuu, unic. Jung pretindea, asemenea lui Eliade, un „dossier" de documente onirice, nu numai din nevoia aducerii simbolului la timpul prezent, adică a reactualizării lui, întrucât subconştientul individual nu reţine dimensiunea temporalului, cu excepţia premoniţiilor. Numai starea de „trezie" are conştiinţa ordonării faptelor în trecut, prezent şi le poate proiecta în viitor. Apoi, ca şi în motivul camerei Sambô, un vis poate camufla ori lămuri, în raport cu altul, valoarea unuia şi aceluiaşi simbol: culoarea verde indicând elementul ofidian şi regimul nocturn. Alta este situaţia în cazul mitului propriu-zis ori al textului literar. Aceste categorii de „documente" au fost create odată, într-un timp anume, iar faptul are o importanţă secundară, indiferent dacă este vorba de un imn cosmogonic din *Rig-Veda* sau de *Scrisoarea III* a lui Mihai Eminescu, deci de capodopere. Hermeneutica nouă, în tradiţia lui Heidegger, pretinde reactualizarea conştientă a textului, fie sub forma lecturii, fie sub aceea a înscenării ritualistice. Fără acest proces anamnezic, simbolul rămâne o literă moartă. Anamneza aduce la acelaşi nivel cele trei categorii de simboluri: mitic, literar, oniric, pentru că le situează într-un timp „concentrat" şi unic (M. Eliade). Citim în studiul lui Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*: „Et pourtant, la fête qui se reproduit n'est ni une autre, ni la simple commémoration d'une fête originelle. Le caractère originellement sacré de toutes les fêtes exclut manifestement des distractions du genre de celle que nous faisons sur la base de l'expérience temporelle de la fête est plutôt de *celebration,* un present *sui generis.*"[29] Aceeaşi idee la Eliade, dar cu două decenii mai devreme (faţă de originalul german: *Wahrheit und*

Methode, Tübingen, 1960): „Dans la religion comme dans la magie, la périodicité signifie, avant tout l'utilisation indéfinie d'un temps mythique *rendu présent.* Tous les rituels ont la propriété de se passer *maintenant,* dans ce instant-lâ. Le temps qui a vu l'évènement commémoré ou repété par le rituel en question est *rendu présent,* «représenté» si l'on peut dire, si reculé qu'un l'imagine dans le temps". (Mircea Eliade, *Traite d'histoiré des religions,* 329-330).

Aceasta este de fapt „eterna întoarcere", tinereţea mitului, „deschiderea" despre care vorbeşte adesea autorul român în consens cu hermeneutica modernă. „A face lumea să se deschidă", spune profesorul de la Chicago *(Aspecte ale mitului,* 131). Dar timpul creaţiei rămâne obscur dacă opera nu este repetată, memorată, „pusă în joc" (Gadamer). Aşa au murit ori au supravieţuit multe mitologii. Dacă s-ar fi perpetuat mitul lui Zalmoxis, zeul care a trăit mult înaintea lui Pitagora, după o presupunere a lui Herodot, dacă miturile dacilor s-ar fi păstrat vii în conştiinţa urmaşilor lor, cu siguranţă că am fi putut vorbi astăzi cu mai multă încredere despre specificul spiritualităţii românilor. Este nevoie totdeauna şi în orice clipă de un mare efort anamnezic pentru ca miturile să se păstreze nevătămate în „eternul prezent" al memoriei. Prin lectură şi rit se reînnoieşte momentul genetic. Ca această reînnoire să fie reală, ea trebuie efectuată prin limbajul simbolic, forma tipică de comunicare a mitului. Simbolul esenţializează experienţe exemplare umane şi divine, înfăţişate periodic umanităţii din generaţie în generaţie. El încifrează rupturile de nivel ontologic produse în istoria fiinţei şi tocmai aceste mutaţii ritmice constituie, după Eliade, obiectul hermeneuticii moderne. De reţinut că omul, repetând, nu apare ca un simplu imitator. Când studia tehnicile metalurgice, alchimia ori riturile de construcţie de tipul celor ale Meşterului Manole, Mircea Eliade era de părere că omul contribuie la opera genezică, o continuă şi o desăvârşeşte: „A savoir: le symbole apporté dans l'actualité, ne spune profesorul umanist, de l'experience des valeurs et des événements transpersonnels que l'individu n'était pas capable d'apréhender consciemment et volontairement, Grâce au symbole, la vie psychique n'est ni insipide, ni médiocre, ni stérile" *(Fragments d'un Journal,* 320).

Tot din jurnal aflăm că unul dintre proiectele sale, nerealizat şi acesta, era să scrie o carte cu titlul *L'Homme comme symbole*. Această cooperare cosmică, atât a meşteşugarului cu divinitatea, cât şi a interpretului dornic de cunoaştere, face ca hermeneutica lui Mircea Eliade să capete o calitate proprie: anume aceea de a fi *creatoare*. El dă mai multe sensuri ideii de creaţie hermeneutică în discuţiile cu Claude Henri Rocquet din *L'epreuve du Labyrinthe*, în *La nostalgie des origines* sau în *Fragments d'un Journal*: „En premier lieu, c'est pour l'hermeneute lui-même qu'elle est créatrice. L'effort pour déchiffrer la révélation présente dans une création religieuse, rite, symbole, mythe, figure divine... - pour en comprendre la signification, la fonction, le but, cet effort enrichit d'une façon singulière la conscience et la vie de chercheur" *(L'épreuve du Labyrinthe*, p. 147). Un asemenea tip de experienţă nu-i este dat, de pildă, istoricului literar. Pentru un occidental, poezia sanscrită înseamnă descoperirea unui orizont estetico-imagistic diferit de cel familiar, altfel structurat bazat pe alt registru de reprezentări. Dar o asemenea descoperire nu i se dezvăluie în toată profunzimea, ca mitografului care reuşeşte să reconstituie acelaşi univers făcând comprehensibile mai multe categorii de izvoare, pentru a convinge că experienţa estetică este o latură a comportamentului uman şi filozofic propriu mai multor culturi tradiţionale. El realizează aici o muncă hermeneutică pe care filologul nu este obligat s-o facă: cercetând documente diferite care operează cu semne proprii, omologabile, identifică simbolurile unificatoare şi păstrătoare de experienţe fundamentale. S-ar putea ca Mircea Eliade, elev al lui Dasgupta, să vorbească şi dintr-o experienţă personală: cunoscând cultura indiană la faţa locului, prin opere beletristice, gramatici, scrieri sacre, tratate filozofice, monumente, ritualuri etc. a suportat la un moment dat riscul unei transformări „creatoare", de aşa natură încât toate acestea erau gata să-l absoarbă în masa lor.

Funcţia creatoare a hermeneuticii îl vizează şi pe lector, într-o manieră de asemenea diferită faţă de informaţia istorică, filologică, psihologică etc. Spre exemplu, spune hermeneutul român, cine înţelege simbolismul arborelui cosmic sau coloana infinită brâncuşiană îşi asociază valori

intelectuale care nu echivalează cu descoperirea unei inscripții egiptene ori cu vizitarea unui muzeu de numismatică. El reușește să înțeleagă real și plenar misterele vegetației, ritmurile vieții, imaginea oricărui arbore sacru, succesiunea anotimpurilor. Cu alte cuvinte, încearcă să se încadreze într-o mișcare transumană și cosmică. Și de data aceasta autorul vorbește din experiență. Așa s-a născut imaginea labirintului ca metaforă existențială fundamentală, „nostalgia patriei" (Mircea Handoca), obsesia mansardei și a străzii Melodia. Pe de altă parte, activitatea hermeneutică poate fi asemuită cu descoperirile din domeniul științei și tehnicii. Înainte de descoperirea științifică, realitatea ce urma să fie cunoscută era prezentă: nu se știa de existența ei ori nu erau puse la punct modalitățile de apropiere față de conștiință. Hermeneutica devine creatoare în momentul în care se dovedește a fi capabilă să dezvăluie semnificația, până atunci ascunsă, a lucrurilor. Și într-un caz și în altul (de pildă, descoperirea metalurgiei, a agriculturii, a olăriei etc. sau a miturilor vegetației, a înnoirii ciclului anului, a cosmicizării spațiului), înseamnă tot atâtea mutații spectaculoase în regimul ontologic al omului. Fiecare dintre acestea modifică poziția omului față de unelte și față de muncă, îi îmbogățește substanțial orizontul cunoașterii, îl situează pe o altă scară de valori: „Într-un cuvânt, hermeneutica de tip creator schimbă omul: ea este mai mult decât un mod de instruire, ea este totodată o tehnică spirituală susceptibilă de modificarea existenței ontologice înseși" *(La nostalgie des origines,* 122).

Dar, înainte de toate, hermeneutica este *totală:* ea e „chemată să descifreze și să expliciteze toate întâlnirile omului cu sacrul, din preistorie până în zilele noastre" *(La nostalgie des origines,* 116). Arheologia și numismatica sunt, pentru Eliade, exemple tipice de științe parțiale. Materia lor se află în pământ sau în muzeu și se rezumă la completarea informației istoricului ori a antropologului, fără pretenția unor generalizări proprii pe linie umanistă. Numai hermeneutica în general și cea a filozofului român în special are viziunea *totalului:* ea nu studiază umanitatea pe fragmente și nici în temporalități izolate, ci în existența esențializată, atemporală și cosmică.

De observat şi o altă dimensiune a *totalităţii.* Hermeneutica nu este numai speculaţie filozofică, aşa cum o teoretizează heideggerienii citaţi, Gadamer şi Ricoeur. Ea este deopotrivă filozofie şi ştiinţă (pentru Eliade, spirit diurn-nocturn şi exerciţiu estetic). Suntem departe de Nicolaus Cusanus, a cărui hermeneutică se baza pe speculaţiile ipotetice ale vieţii spiritului. În *Jurnal* întâlnim următoarea pagină semnificativă: „J'ai commencé une nouvelle étude pour la „Revue d'Histoire des Religions": Le *Dieu lieur et le symbolisme de noeuds.* En un sens, ce n'est qu'un pretexte pour illustrer, sur la base de documents sûrs et assez connu, ma méthode herméneutique" *(Fragment d'un Journal,* 67). Hermeneutica lui Eliade, construită conştient şi în toate articulaţiile de bază de documente „sigure", nu este numai o speculaţie filozofică. Ea tinde să devină ştiinţă destinată să descopere adevăruri comparabile şi verificabile matematic. Chiar dacă o „credinţă" nu poate fi omologată ştiinţific în sensul „eleat" al cuvântului, ea nu-şi pierde calitatea de „document" pentru că sub forma respectivă ni se dezvăluie valoarea spiritului, manifestat fie şi o clipă. Este vorba de acelaşi dualism pe care îl întâlnim totdeauna în *coincidentia oppositorum.* De altfel, *mitul* şi *ştiinţa* în accepţie restrânsă sau lărgită reprezintă coordonate de bază ale coincidenţei contrariilor, conceptul fundamental al *hermeneuticii totale.* Autorul a pus în evidenţă acest dualism mai ales în studiile despre originea ştiinţelor: cosmogonie, alchimie, metalurgie.

Cum singur mărturiseşte, *coincidentia oppositorum* trebuie considerată temeiul hermeneuticii sale. Ea are ca punct de pornire şi de ajungere *simbolismul nodului,* cu diferite aplicaţii în culturile tradiţionale ale lumii. Zeul, şamanul, vrăjitorul, cântăreţul sunt mandatarii acestui simbolism cosmic. Un principiu mitologic teoretizat de Mircea Eliade este că „esenţa precede existenţa" *(Aspecte ale mitului,* p. 87 şi urm.), în sensul că starea paradisiacă, a originilor, se imprimă prin exemplaritatea ei în conştiinţa mitică şi apoi istorică a omenirii. În acel *illo tempore,* Cerul era aproape de Pământ, sau chiar unit cu el, printr-un *axis-mundi* (arbore, templu, rug), bi-unitate caracteristică mai multor religii. Şi în cultura

tradițonală românească a existat conștiința unei asemenea bi-unități, paralel cu dualismul cosmic al fraților gemelari. În monumentala sa lucrare, *Mitologie română,* Romulus Vuicănescu se referă la legende mitice autohtone care narează cum *este.* „Cerul a fost alcătuit în a treia zi de la crearea pământului. E foarte posibil ca să fi făcut parte din arborele cosmic și anume din coroana lui. Din alte legende mitice reiese că cerul constituie partea imediat de deasupra pământului, însă lipită de pământ. Tot legendele mitice în discuție atestă că, atunci când oamenii au fost creați, umblau pe pământ, *la fundul cerului.* De aceea ei nu făceau distincție netă între cer și pământ."[30] Întreaga rațiune de a exista a omului etnografic constă în efortul de refacere a acestei bi-unități primordiale la diferite nivele cosmice. Fiecare mandatar dintre cei amintiți, colaborator la opera de creație ori de refacere perpetuă, este capabil să se afirme în spiritul totalității sau pe sectoare cosmice. Zeul indic Varuna, spre exemplu, apare ca prototipul refacerii ordinii primordiale în stilul paideumei Gangelui mitic. Potrivit tradiției, cosmosul este o *maya,* adică o emanație onirică a divinității pantocratoare ce riscă să se pulverizeze. Dar aceasta nu se întâmplă pentru că Varuna deține secretul unirii părților diverse. În plastica indiană este „înfățișat cu o funie în mâini, iar ritualurile ceremoniale și tot ceea ce e legat de el, începând cu nodurile se cheamă *varunian" (Istoria credințelor și ideilor religioase,* I, p, 210).

Mitul zeului unificator apare și în alte mitologii, probabil după model indian. Eliade îl citează pe Hefaistos, un prototip divin al meșteșugarilor: „Ca zeu magician, Hefaistos leagă și dezleagă, în aceeași măsură, și plecând de aici, el este și meșter în nașteri (o scoate pe Atena din capul lui Zeus). Nicăieri altunde echivalența între magie și perfecțiunea tehnologică nu este mai bine pusă în valoare decât în mitologia lui Hefaistos. Unii zei suverani (Varuna, Zeus) sunt meșteri ai legăturilor. Dar puterea de a lega și deslega este împărtășită de alte figuri demonice (de exemplu, în India, Vrtra, Yama, Nrrti). Nodurile, rețelele, lațurile, sforile, ațele se numără printre expresiile imagistice ale forței magico-religioase, indispensabilă pentru a putea comanda, guverna, pedepsi, paraliza, omorî; pe scurt, sunt expresii *subtile,* paradoxal delicate, ale unei forțe teribile, lipsite de

măsură, supranaturale. Mitologia lui Hefaistos concentrează izvorul unei forțe magice asemănătoare *secretelor meseriei* metalurgiștilor, fierarilor, meșteșugarilor, pe scurt, a desăvârșirii tehnologice și artizanale. Dar toate tehnicile își au izvorul și sprijinul în *stăpânirea jocului*, prestigiu împărtășit de șamani și magicieni, înainte de a deveni *secretul* olarilor, metalurgiștilor și fierarilor" *(lucr. cit.*, p. 281).

Prin Hefaistos autorul a indicat o linie simbolică de demarcație între gândirea indiană și alte nuclee mitologice. Cum s-a văzut, Vrtra este o altă ipostază a lui Varuna însuși. Nu așa stau lucrurile între Hefaistos și Zeus. În primul caz, dubla ipostaziere face străvezie calea către refacerea primordială, totală; în al doilea, o complică prin alteritate. Ia naștere o întreagă tipologie de protagoniști care imită, în stiluri proprii, gesturile unificatoare. Spre exemplu, șamanul, în zborul său extatic pe traiectul arborelui cosmic, reface legătura între Cer și Pământ și-și însușește atribute ce țin de o mistică superioară. Hefaistos este mai aproape de șaman și de vrăjitor decât de Zeus. El leagă și dezleagă, învie și omoară, are virtuți malefice ori benefice. Făcăturile și desfăcuturile constituiau domeniile de predilecție ale vrăjitorilor. Cosmosul pentru astrolog sau microcosmosul pentru medicin-man deveneau mecanisme care puteau fi demontate în bucăți ori montate la loc, după o schemă foarte riguroasă.

Hermeneutul trebuie să cunoască aceeași schemă pentru a reconstitui în altă ordine a limbajului modalitățile îndătinate de existență. La o „reconstituire" se gândea Adrian Marino când spunea că „a întreprins o hermeneutică a hermeneuticii lui Mircea Eliade conform propriilor sale principii, pe texte, prin texte, cât mai aproape de texte, decerpate, încadrate și interpretate conform unei scheme riguroase".[31] Este de amintit în această privință reinterpretarea conceptului de *magie* prin care școala antropologică de tip Frazer-Lévy-Bruhl încerca să argumenteze caracterul prelogic și dezarticulat al gândirii primitive. Mircea Eliade arată că omul primitiv pornea de la o teorie proprie în practicile sale magice. Și anume de la faptul că individul se afla integrat într-un *spațiu-rețea* în care toate elementele macro- sau microcosmosului se atrag, își corespund în mod

necesar. Magia prin *contagiune* ori *asemănare* nu constituie modalitatea de existență a lucrurilor, ci integrarea în totalitatea cosmică, după schema *spațiului-rețea*. De aceea Eliade a intuit că schema șamanismului siberian trebuie studiată în raport cu practicile de același tip din mitologia australiană, după cum studiul legendelor pe tema întemeierii unui stat l-a dus la alcătuirea imaginară a unui corpus mondial de texte, în cadrul căruia tipul românesc se distinge prin trăsături stilistice proprii. Este vorba de relația fundamentală *parte-tot* la care se referă același Adrian Marino când tratează unul dintre aspectele așa-zisului *cerc hermeneutic:* „Orice schematizare, tipologie și sinteză implică în mod necesar totalizarea. Schema integrează, unifică, totalizează elemente și este de observat cum hermeneutica lui Mircea Eliade - fascinată s-ar zice de totalitate, de năzuința cuprinderii întregului - operează numai *cu* și *prin* ansambluri: fenomenul alchimist în integralitatea sa, fenomenul șamanist în totalitate etc.) *(lucr. cit.*, p. 131).

În identificarea schemei totalizante și integratoare, Eliade utilizează o tehnică traductibilă prin ceea ce s-ar putea numi în limbajul de specialitate „a pune întrebarea justă". Autorul o exersa încă din perioada interbelică. Dovadă, printre altele, eseul *Un amănunt din Parsifal*, publicat prima dată în „Revista Fundațiilor Regale" (1938) și apoi în *Insula lui Euthanasius* (1943). Aici este evocată, ca punct de plecare pentru anumite teoretizări, călătoria lui Parsifal la curtea „regelui pescar" care, în diferite variante, este același cu regele Graalului, personaj legendar datorită sfântului potir cristologic aflat în posesia sa. Mulți cavaleri au fost atrași de faima potirului și a castelului regal. Când ajungeau însă, rămâneau uluiți de starea jalnică a locurilor: apele erau secătuite, pomii uscați, păsările nu mai cântau, regele se afla pe moarte. Situația nu se putea schimba, spune Eliade, pentru că nimeni nu reușea *să pună întrebarea justă*: care era starea suveranului. Numai Parsifal, un cavaler cam sărăcuț cu duhul, în genul lui Călin Nebunul, dar înzestrat cu har, a făcut excepție. La întrebarea sa, „pusă just", câmpurile au înverzit ca prin minune, apele au început să curgă vesele din izvoare, păsările să cânte, regele să se înzdrăvenească: „Episodul acesta din Parsifal exprimă admirabil faptul că, *înainte chiar de a*

afla vreun răspuns satisfăcător, „întrebarea justă" regenerează și fertilizează; și nu numai ființa omenească, ci tot Cosmosul. Nimic nu oglindește mai precis ratarea omului care refuză să se întrebe asupra sensului existenței sale, decât această icoană a firii întregi care suferă în așteptarea unui răspuns. Nouă ni se pare că ratăm singuri, unul câte unul, pentru că refuzăm să ne întrebăm: unde este adevărul, calea și viața? Credem că mântuirea sau naufragiul nostru ne privește pe noi singuri (...). Pierzându-ne timpul cu futilități și întrebări frivole, nu ne omorâm numai pe noi, așa cum se omorau acei cavaleri neînțelepți din legenda Regelui Pescar. Omorâm, prin moarte lentă și sterilizare, o părticică din Cosmos. Când omul uită să se întrebe în ce parte stă izvorul mântuiiii lui, se ofilesc câmpuriie și sentristează, sterpe, păsările. Ce admirabil simbol al solidarității omului cu întreg Cosmosul!"[32]

Tema *întrebare-răspuns* a fost tratată pentru prima dată în hermeneutica Ființei de Martin Heidegger, în lucrarea fundamentală *Sein und Zeit,* din 1927 (prima parte), deci cu un deceniu înaintea lui Mircea Eliade. Nu este sigur că autorul român s-a inspirat din scrierea filozofului din Freiburg. În multe cazuri el apela la izvoare indiene pe care le compara cu sursele europene, descoperind asemănări ori paralelisme. Este și cazul unor aspecte ale existențialismului. Dar nu poate să ne scape înrudirea dintre însemnările lui Eliade și meditațiile gânditorului german care spune: „Întrebarea despre sensul de Ființă trebuie să fie *pusă.* Dacă ea este una din, sau chiar întrebarea fundamentală, atunci o asemenea interogație are nevoie de o claritate corespunzătoare. De aici trebuie analizat pe scurt ce anume ține într-adevăr de o întrebare și, astfel, întrebarea despre Ființă să poată deveni una vizibil distinctă". Sau: „Ca și căutare, interogația necesită o însoțire precursoare a ceva din cel căutat. Deci sensul de Ființă trebuie deja, în anumite moduri, să nu fie disponibil. S-a arătat: noi ne mișcăm mereu într-o înțelegere a Ființei. Din această înțelegere apare întrebarea formală despre ființă și tendința spre noțiunea de Ființă. Noi nu știm ce exprimă *Ființa.* Însă deja când întrebăm: *ce este Ființa?* noi ne situăm într-o înțelegere a lui *este* fără a putea fixa noțional ce înseamnă *este*".[33]

Și la Mircea Eliade întrebarea este îndreptată către Ființă, care are o responsabilitate hotărâtoare în existența totală. Important este că întrebarea *trebuie pusă* cu necesitate. Ea este chiar așteptată. Atât de importantă, încât, odată rostită, provoacă o spectaculoasă ruptură de nivel ontologic în *este.*

Autorul român introduce și unele elemente particulare în tratarea temei: *a pune întrebarea justă,* elemente ce țin cu siguranță de spiritul grupării de la „Criterion", adică de ceea ce numește varianta în devenire românească a existențialismului european. El crede că numai un grup elitar cu mare răspundere pentru destinele culturii române este capabil să înțeleagă momentul *când* și *unde* trebuie pusă întrebarea justă: „Prin pătimirea acestor câțiva aleși fructifică și izbândește cultura fiecărei națiuni și își face drum în timp istoria. Nu numai că oamenii pot trăi *sănătoși* prin întrebările ce și le pun aceștI oameni aleși, cari, asemenea lui Parsifal, pătimesc pentru lenea noastră spirituală; ci întreaga fire s-ar părăgini și s-ar steriliza din cauza lipsei noastre de inteligență, generozitate și curaj. Îmi place să cred, cum lasă să se înțeleagă *Parsifal,* că am deveni deodată, peste noapte, sterpi și bolnavi – ca întreaga viață din castelul Regelui Pescar – dacă n-ar exista, în fiecare țară, în fiecare moment istoric, anumiți oameni dârji și luminați, care *să-și pună întrebarea proiectoare*". Problema a fost reactualizată de Hans-Georg Cadamer în capitolul *La primauté herméneutique de la question* al lucrării citate: „Que la question ait un sens, cela est impliqué dans son essence. Or le sens est sens d'une direction. Le sens de la question est donc la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut être une reponse sensée, significative. Par l'intermédiaire de la question, ce qui est demandé est place dans une perspective déterminée. L'apparition d'une question brisé, par effraction pour ainsi dire, l'être de ce qui est demandé. En ce sens, le *logos* qui déploi cet être ainsi brisé est depuis toujours réponse lui-même n'a de sens que dans le sens de la question" (p. 208).

Primatul interogației înseamnă că direcționează și determină sensul, cu condiția ca întrebarea să fie bine pusă. În așteptarea și aprioritatea ei, răspunsul se lasă ghicit. Parsifal nu-l mai așteaptă, întrucât

o parte a lui se află implicată în întrebare. În *spațiul-rețea*, acolo unde partea și totul își corespund, întrebarea și răspunsul constituie o biunitate sui-generis. Chiar dacă Eliade s-ar fi inspirat din gândirea lui Heidegger, rămâne directoare aplicarea la materia mitologică, mai ales că poate fi extinsă, prin caracterul ei exemplar, la toate tipurile culturale: alfabetice ori prealfabetice.

Parsifal modern, Mircea Eliade a pus întrebarea justă.

Petru Ursache

NOTE

1. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines.* Méthodologie et histoire des religions, Paris, Gallimard, 1971, p. 63-64.

2. Revista „Kalende", 1928, nr. 2, p. 30.

3. Mircea Eliade, *Pașoptism și umanism*, în „Floarea de foc", 1933 (Anul II), 25 martie, p. 2.

4. Leo Frobenius, *Paideuma.* Schiță a unei filozofii a culturii. Prefață de Ion Frunzetti, București, Editura „Meridiane", 1985, p. 189-190.

5. Lucian Blaga, *Trilogia valorilor, Gândire magică și religie,* București, 1946, p. 283-284.

6. Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie,* București, Editura „Vremea", 1937, p. 10.

7. Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal,* Traduit du roumain par Luc Badesco, Paris, Gallimard, 1973, p. 427.

8. Mircea Eliade, *Șantier*, Roman indirect, București, Editura „Cugetarea", 1935, p. 231.

9. Mircea Eliade, *Reabilitarea spiritualității*, în „Criterion", 1935 (Anul II), nr. 5-6, p. 1.

10. Nicolae Tertulian, *Européenisme et traditionalisme dans la pensée roumaine*, în vol. *Mircea Eliade et les horizons de la culture.* Actes du Colloque international d'Aix-en Province, 3-5 mai 1984, Publications Université de Province, 1985.

11. Nicolae Tertulian, *lucr. cit.*, p. 8.

12. Gilbert Durand, *Eliade ou l'anthropologie profonde*, în *Mircea Eliade,* „L'Herne", Paris, 1978, p. 95.

13. Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal,* loc. cit., p. 222.

14. Mircea Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe, Entretiens* avec Claude-Henri Rocquet, Bellfond, Paris, 1978, p. 163.

15. Mircea Eliade, *Despre o filosofie a lunii*, în „Revista Fundațiilor Regale", 1936, nr. 12, p. 656.

16. Mircea Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe, lucr. cit.*, p. 28-29.

17. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines, lucr. cit.*, p. 99.

18. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Préface de Georges Dumézil, Payot, Paris, 1964, p. 11.

19. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions, lucr. cit.*, p. 15.

20. Mircea Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 24.

21. Florin Mihăilescu, *Mircea Eliade et la culture roumaine*, în vol. *Mircea Eliade et les horizons de la culture, lucr. cit.*, p. 295.

22. Mircea Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe, lucr. cit.*, p. 139.

23. Mircea Eliade, *Histoire de la croyance et des idées religieuse,* III, De Mahomet à l'âges des Réformes, Paris, Payot, 1984, p. 220-221.

24. G. A. Jung, *L'homme à la conquette de son âme,* Paris, Payot, 1972, p. 299.

25. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase,* I, De la epoca de piatră la misterele Eleusis. Traducere ds Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 213.

26. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase,* II, De la Guatama Budha până la triumful creștinismului, Traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 304.

27. Heinrich Zimmer, *Introducere în arta și civilizația indiană.* Traducere de Sorin Mărculescu. Introducere de Ion Frunzetti, Editura Meridiane, București, 1983, p. 204 și 234.

28. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* Essai d'herméneutique, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 19.

29. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode,* Les grands lignes d'une Herméneutique philosophique, Éditions du Seuil, Paris, 1976, p. 49.

30. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română,* Editura Academiei, București, 1935, p. 348.

31. Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade,* Editura „Dacia", Cluj, 1980, p. 9.

32. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius,* Editura Fundaţiilor Regale, Bucureşti, 1943, p. 200-201.

33. Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp.* Traducere de Dorin Tilinca, (Cap. *Necesitatea, structura şi întâietatea întrebărilor despre Fiinţă),* în „Revista de istorie şi teorie literară", 1986, nr. 2-3, p. 58.

Notă la a doua vârstă a ediției

Această ediție reintră în circulație pentru că are de transmis cititorului încă un mesaj nou, de presant interes și actualitate, confirmând și reconfirmând oportunitatea primei apariții a setului de scrieri pe care l-am selectat din marea, diversa și copleșitoarea operă a lui Mircea Eliade, cu siguranță, cel mai de seamă om de cultură cu care se poate mândri intelectualitatea românească la ora actuală.

Ediția are o istorie dramatică. Ea a fost începută imediat după 1980, Petru Ursache a fost stimulat de „Ethnologica", publicație care apărea la București sub redacția lui Romulus Vulcănescu (în 1983, P.U. făcea parte din colegiul de redacție); dar, mai ales, pentru că i-a fost refuzat dosarul de lector (susținut de Facultate, dar nu și de poliția politică) de Limbă și civilizație romană pe care ar fi trebuit să-l susțină la Chicago, unde Eliade era încă profesor. În 1987, a fost predat Editurii „Junimea" din Iași primul volum al ediției, *Meșterul Manole*. Se pregătea al doilea volum, cu titlul *Miorița*.

Am ales, aşadar, ca efigie, titlurile celor două mari capodopere ale creaţiei etnice. Ştiam că erau îndrăgite de Eliade, iar pentru noi, aici, în ţară, reprezentau un puternic reazim sufletesc faţă de ideologia comunistă demolatoare de valori autentice. Mai ştiam că marele exilat de la Chicago era duşmănit de moarte de către autorităţile comuniste de la Bucureşti, încă de la instalarea lor la putere: cenzura îl ţinea la distanţă, i se refuzase „viza" pentru premiul Nobel în 1983, deşi fusese propus de către o comisie internaţională de specialişti, în frunte cu Alf Lombard; deşi cărţile lui erau traduse în multe limbi ale pământului, studenţii de la Litere încă nu aflaseră de numele lui. Din păcate, prima parte a ediţiei, cu alte cuvinte textul de faţă care adună „anumite" texte de mitologie, etnologie şi sociologie pe teme româneşti, *Meşterul Manole,* a fost trimisă la topit. Fapt greu de înţeles, s-a întâmplat după decembrie '89, mai precis în anul 1991. S-a revenit. Prin urmare, pe timpul comuniştilor, ediţia a suportat amânări după amânări; ulterior, s-a încercat altă formă de eliminare.

Nu cred că a fost un accident. A devenit limpede pentru orice om de bună credinţă, din ţară sau din străinătate, că nici după căderea Cortinei de fier, receptarea operei lui Mircea Eliade încă nu urmează, la noi, căile normalului. Înainte se dăduse comanda ca autorul *Mitului eternei reîntoarceri* şi al *Nopţii de Sânziene* să fie judecat după procedura luptei de clasă; astăzi se aplică grila deformantă a politicului, cu o vigilenţă care ar putea fi invidiată chiar şi de vechiul proletcultism. Politicul este invocat, printre multe altele, cu intenţia ca *Meşterul Manole* şi *Mioriţa*, cele două capodopere, să fie extrase din spaţiul lor spiritual firesc, acela al mitului şi al experienţelor fundamentale de viaţă şi de existenţă. Cititorul este invitat să parcurgă fără prejudecată şi fără intermedieri rău intenţionate textele incluse în ediţie, pentru ca propria-i judecată să decidă în favoarea sau în defavoarea scrierilor lui Mircea Eliade.

Precizări cu caracter tehnic: s-a adăugat o *notă* asupra ediției; s-au operat câteva modificări în *sumar*; au fost rearanjate notele și trimiterile bibliografice. Cele aparținând editorilor sunt consemnate cu asterisc, ale lui Mircea Eliade la sfârșit de capitol.

Magda Ursache și Petru Ursache

I. ETNOLOGIE

ROMÂNII. BREVIAR ISTORIC

CAPITOLUL I. ORIGINE ŞI FORMARE

Sub semnul lui Zalmoxis

ROMÂNII PROVIN din două mari popoare ale antichității: geto-dacii și romanii. Geții sau, cum îi numeau romanii, dacii făceau parte din marea familie tracă, puternic legată de istoria antică și de religiile arhaice ale Eladei. Sosiseră în regiunile carpato-dunărene la sfârșitul perioadei neolitice, cu vreo două mii de ani în. de H.

Dacia a devenit curând vestită din pricina extraordinarei bogății a solului si subsolului său. Pe câmpiile sale fertile a progresat rapid agricultura; dealurile subcarpatice erau propice creșterii animalelor; pescuitul era abundent în lacurile Dunării și în lagunele din delta acesteia; sarea și aurul erau ușor de găsit și în așa cantitate încât, după ce a cucerit Dacia, Traian a suprimat impozitele din întreg Imperiul pentru că numai venitul minelor de aur din Transilvania era suficient pentru a acoperi „lipsurile" bugetului.

Datorită bogățiilor sale, Dacia era una dintre regiunile cele mai populate din lumea antică. Puțin înainte de cucerirea romană, viitoarea „Dacia felix" a devenit California vremii sale.

Pe lângă aceste bogății materiale, geto-dacii erau un popor sănătos, harnic, viteaz și credincios. Toți autorii clasici mărturisesc cât de profundă și de sinceră a fost viața lor religioasă. Herodot (IV, 93) spunea: „Geții sunt cei mai viteji și cei mai drepți dintre traci", fără îndoială din cauza credinței lor în nemurirea sufletului. „Geții au fost oamenii cei mai viteji ai antichității, datorită nu numai virilității trupului lor, ci și datorită învățăturilor lui Zalmoxis, venerat de ei: considerau că moartea este doar o schimbare a sălașului; de aceea erau gata mai degrabă să moară decât să întreprindă vreo călătorie." (Împăratul Iulian, *Caes,* 327).

Disprețuirea morții și a suferințelor, ca și credința în nemurire erau elementele caracteristice ale religiei geto-dace. Lumea antică a fost atât de impresionată de această idee de a da prioritate aspectului spiritual, încât până și Platon o citează drept exemplu, spunând că Zalmoxis recomanda discipolilor săi: „...după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet." *(Charmides,* 156.)

Oamenii de știință nu au căzut încă de acord dacă Zalmoxis a fost un zeu al Cerului sau al Pământului.* Totuși, un lucru este cert: înalta spiritualitate a cultului său. Zalmoxis nu avea nici temple nici icoane. Era venerat pe dealuri și munți, iar locul suprem al cultului său pare să fi fost pe unul din vârfurile cele mai înalte ale Carpaților.

Strabon se miră de viața pură, frugală și ascetică a geto-dacilor, influențați de doctrina lui Zalmoxis.

Acele triburi guvernate de șefi care uneori reușeau să supună întreg poporul sau majoritatea lui trăiau în sate sau în mici târguri.

---

* A se vedea studiul lui Hadrian Daicoviciu, *Dacii,* care aducea unele lămuriri interesante în această privință (București, Editura pentru literatură, 1968; cap. *Cultura spirituală a daco-geților).*

Deşi civilizaţia dacă a fost cu precădere agricolă, o parte din popor se ocupa cu fabricarea vaselor, prelucrarea lemnului, extragerea şi prelucrarea metalelor.

Geto-dacii erau blonzi şi de statură mijlocie. Îşi lăsau să crească barba şi părul. Nobilii foloseau un fel de bonetă; ceilalţi purtau capul descoperit. Tipul lor fizic şi veşmintele lor caracteristice - cămaşă largă, care le ajungea până la genunchi, încinsă cu un brâu, mantie pe spate, legată cu o fibulă - s-au păstrat până in zilele noastre în basoreliefurile de pe faimoasa columnă a lui Traian, în Forul Roman. Ba încă mai pot fi văzute şi astăzi la ţăranii români, în special la cei ce trăiesc în regiunile carpatice ale Transilvaniei.*

Timp de aproape două mii de ani, dacii au rămas legaţi de pământul patriei fără a emigra niciodată: s-ar putea spune că sunt un produs al acestui sol care îi alimenta şi pentru a cărui apărare au fost întotdeauna gata să-şi dea viaţa. Şi aceasta pentru că mereu alte şi alte popoare, lacome de bogăţiile Daciei, îi invidiau teritoriul. Mai întâi cimerienii la începutul primului mileniu în. de H.; puţin mai târziu în secolul al VII-lea citairanienii, care au adus influenţa binefăcătoare a Orientului apropiat; prin anul 1000 în. de H., triburi aparţinând civilizaţiei hallstato-ilirice şi italo-vilanoviene venite din Occident, au deschis drumul romanităţii occidentale care urma să sosească după câteva secole. În sfârşit, altă influenţă occidentală foarte importantă a fost cea exercitată de către celţi şi de civilizaţia lor, la sfârşitul secolului al IV-lea *(Le Tène)*.

Dar toate aceste popoare au sfârşit prin a fi asimilate de geto-daci. Cultura dacilor a câştigat din aceste contacte - la început de luptă, apoi paşnice şi fecunde.

Cu cinci secole în. de H. Dacia întreţinea relaţii comerciale şi culturale destul de importante cu Elada; la porturile Mării Negre (Ponto Euxino) şi ale Dunării, înfloreau deja diverse colonii greceşti. Totul

---

* Se referă la studiile etnografului R. Vuia, privind asemănările dintre fizionomia şi portul ţăranilor români din Munţii Apuseni şi cele ale dacilor de pe Columna lui Traian de la Roma.

contribuia să facă din Dacia punctul de contact dintre lumi diferite: nu numai la frontiera între Asia şi Europa (pentru că Europa, din punct de vedere geografic, se termină la Nistru), ci şi încrucişarea dintre marile curente culturale dintre Occident şi Orient. Şi tocmai aici, în Dacia, a fost locul unde Istoria a început primele fuziuni ale Orientului cu Occidentul: cimerienii, veniţi de la Marea Caspică, cu vilanovienii, care provin din Italia; citairanienii cu celţii, etc. Aceste curente şi influenţe ale Orientului şi Occidentului s-au ciocnit şi s-au încrucişat pe deasupra geto-dacilor, care au rămas în ţara în care trăiseră atâtea secole, asimilând tot mai multe triburi.

În această atitudine se vede deja o anticipare a istoriei patetice a poporului român. Ca şi înaintaşii lor geto-dacii, românii au suferit, de la naşterea lor, o serie de invazii mult mai sălbatice decât cele ale preistoriei şi diverse influenţe contradictorii, uneori chiar ostile. Dar poporul român rămâne fidel şi legat de pământul lui, fără a-l abandona nici în împrejurimile cele mai tragice, acceptând influenţele şi invaziile fără a-şi pierde substanţa etnică, *stilul său,* tonul vieţii, autentica personalitate fizică şi morală.

Un mare regat dacic

DIN ISTORIA ANTICĂ a geto-dacilor se cunosc câteva episoade. În 514 în. de H., Darius, regele perşilor, a pătruns în Dobrogea cu o armată puternică, îndreptându-se către ţara sciţilor. Toate triburile trace pe care le-a întâlnit i s-au supus, impresionate de trupele sale numeroase; numai dacii i-au opus rezistenţă în lupte crunte. (Herodot).

Şi Alexandru cel Mare s-a apropiat de Dacia. În anul 335 în. de H., a traversat Dunărea şi a cucerit un oraş al geţilor, dar a rămas aici doar douăzeci şi patru de ore, din cauza răscoalelor câtorva oraşe greceşti, încă insuficient supuse şi nu s-a mai întors, fiind cucerit, de visul de a domina Asia.

Istoricii greci înregistrează de asemenea nume şi fapte ale unor regi daci, deşi foarte puţini. Acest fapt este, în oarecare măsură, de neînţeles; doar cei care au vreo legătură cu grecii sau cei care în mod direct au ameninţat lumea elenă îşi văd numele scrise în istoriografia greacă. Din fericire, grecii au reţinut în memoria lor lucruri mult mai preţioase: nu au uitat pe Zalmoxis, nici virtuţile dacilor, nici orizontul lor spiritual, extraordinar de pur şi de vast. Într-adevăr, există lucruri mai importante - am putea spune chiar decisive - decât documentele referitoare la faptele unui personaj sau altul, la amănuntele unei bătălii sau ale prăbuşirii unei dinastii: dovezile vieţii spirituale şi culturale ale unui întreg popor; documentele pe care preistoria, arheologia şi etnologia le descoperă şi le interpretează. Un simbol, un mit, un anumit mod de viaţă reconstituit cu ajutorul unor vase şi unelte domestice sunt infinit mai semnificative, deoarece cu aceste documente impersonale se poate aduce din nou la viaţă o cultură şi descifra sensul spiritualităţii unui popor.

Primul rege al geto-dacilor, al cărui nume se găseşte înregistrat de către istoricii greci, a fost Dromihetes. A întreprins mai multe bătălii cu macedonenii şi a reuşit chiar să captureze pe regele lor Lisimah, precum şi o întreagă armată, în 292 în. de H. După Dromihetes şi din cauza invaziei celţilor, regatul dacic a intrat într-o perioadă de tulburări interne.

Numai două secole mai târziu Dacia a atins o putere şi un prestigiu fără precedent sub domnia lui Burebista (secolul întâi în. de H.). Burebista a reuşit să unifice toate micile provincii geto-dace, astfel încât regatul său s-a extins până în Balcani şi Boemia, până la Tisa şi Bug. Oraşele greceşti ale Mării Negre l-au recunoscut ca suveran şi el însuşi s-a considerat destul de puternic pentru a interveni în luptele interne ale Romei. Armata sa era considerabilă: se putea calcula la 200.000 de oameni.

Romanii au început să se neliniştească. Cezar s-a gândit să organizeze o expediţie contra lui, dar a murit înainte de a o realiza. Din fericire pentru Roma, Burebista a murit la puţin timp după Cezar şi regatul a fost împărţit între succesorii lui.

În acest timp, conflictul dintre Roma și Dacia a devenit inevitabil. Romanii se aflau din secolul întâi în. de H. pe malul drept al Dunării. Comerțul și cultura Romei pătrunseseră în Dacia chiar înainte de această dată. Gloria sa fascina acel popor agricol, care ducea o viață simplă și aspră. Uneori atracția era prea puternică și dacii traversau Dunărea și invadau noua provincie romană Moesia, așa cum s-a întâmplat în anii 69 și 85 după H.

Împăratul Domițian a întreprins atunci o serie de operațiuni contra Daciei, care au avut un rezultat dezastruos. Guvernatorul Moesiei, Oppius Sabinus, a căzut prizonier, iar armata lui a fost decimată. A doua expediție, sub comanda lui Cornelius Fuscus, a suferit același dezastru. Numai după oarecare vreme un alt roman, Tettius Julianus, a reușit să-i învingă pe daci la Tapae, în anul 89 după H. Dar pacea care s-a încheiat era onorabilă pentru daci: Domițian s-a angajat să le dea meșteri romani și o sumă de bani anual.

În timpul acela în Dacia domnea Decebal al treilea și ultimul dintre marii regi daci. El poseda o armată bine organizată și numeroase fortărețe din pământ și piatră în jurul capitalei sale, Sarmizegetusa, situată în partea de sud-vest a Transilvaniei, ca și în alte puncte strategice. Decebal introdusese în armata lui disciplina și metodele de luptă ale romanilor. Datorită acordului său cu Domițian, a primit ingineri și tehnicieni romani, mașini de război etc. Decebal era unul dintre puținii barbari care înțeleseseră că, pentru a rezista și chiar pentru a învinge puterea romană, exista o singură posibilitate: să asimileze cultura lor. În timpul domniei lui a fost stimulată romanizarea Daciei. Mulți daci vorbeau latina, limbă destul de cunoscută în Nordul Dunării, chiar în timpul lui Augustus. Prin Roma a circulat până și zvonul căsătoriei Iuliei, fiica lui Augustus, cu tânărul rege dac Cotiso.

Dar victoriile lui Decebal și puterea lui crescândă îi supăra pe romani. Acordul stabilit între Domițian și regele dacilor nu numai că era umilitor pentru demnitatea romană, ci era și periculos pentru securitatea Imperiului. Pe de altă parte, gloria lui Decebal punea în pericol prestigiul roman în aceste provincii limitrofe. Un puternic regat dacic era o tentație

nu numai pentru Moesia, ai cărei locuitori se puteau răscula contra Guvernului roman, ci şi pentru celelalte provincii ale Europei centrale, Panonia, de exemplu. Din acest motiv, un nou război daco-roman era inevitabil. De altfel, trebuie avută în vedere şi atracţia pe care o exercitau bogăţiile Daciei asupra sipetelor goale ale Imperiului. Spiritul strategic al Cezarilor a reapărut, în sfârşit, cu Traian, care a hotărât să cucerească Dacia.

„Provincia Daciei - scrie pe drept Daicoviciu *(Le problème de la continuité,* pag. 22), nu trebuie să constituie un simplu cap de pod, ci o puternică bază bine organizată pentru a asigura romanitatea orientală şi a permite expansiunea sa la Nord de cursul mijlociu şi inferior al Dunării, prin Marcomania şi Sarmania, provincie pe care Marc Aureliu se gândea s-o anexeze Imperiului, continuând astfel tradiţia politicii Cezarilor. Într-adevăr, anexarea Daciei nu a fost numai un adevărat beneficiu pentru regiunea balcanică a Imperiului, ci a exercitat şi o influenţă fecundă asupra populaţiilor barbare din Vestul, Nordul şi Estul Daciei, pe care le-a pregătit pentru o nouă existenţă civilizată, descoperindu-le formele superioare ale culturii romane."

Traian şi romanizarea Daciei

UNUI ÎMPĂRAT IBERIC i-a revenit misiunea de a cuceri şi romaniza Dacia. Acest colon, născut în oraşul spaniol Italica, s-a afirmat ca un mare general şi ca un împărat inteligent. *Optimus princeps* este titlul pe care i l-a conferit posteritatea. S-a dedicat cu aceeaşi energie sarcinii de a regenera Imperiul prin intermediul reformelor interne şi de a-l întări cu noi cuceriri. Traian a atacat Dacia numai după ce şi-a asigurat pacea în regiunile din cursul superior al Dunării, în Panonia. În anul 101 după H. a traversat râul şi a atacat ţara cu forţe enorme, care ajungeau la treisprezece legiuni. Rezistenţa dacilor şi a viteazului lor rege Decebal a fost extrem de puternică. Romanii au ieşit învingători la Tapae, dar au suferit

pierderi enorme. În anul următor, în 102, Traian a continuat campania. Învins din nou la Sarmizegetusa, Decebal a cerut pace. Traian le-a impus condiții grele: mândrul rege al dacilor a devenit *Principe cliente* și în capitala lui s-a stabilit o garnizoană romană.

Însă dacii nu puteau accepta supunerea și, la puțin timp după înfrângere, Decebal a început să pregătească riposta, reconstruind fortificațiile și stabilind alianță cu popoarele vecine. Dar Traian a fost primul care a atacat, traversând Dunărea pe un pod pe care și-l construise după primul război dac. Campania a început în iunie anul 105. Două mari armate romane au pătruns prin Carpați în Transilvania și s-au îndreptat contra Sarmizegetusei. Lupta în jurul capitalei a fost crâncenă. Când primii soldați romani au intrat în fortăreață, locuitorii au dat foc caselor, iar conducătorii s-au otrăvit pentru a nu cădea vii în mâinile învingătorilor. Decebal, cu o suită de nobili, s-a refugiat în munți fără a înceta lupta, dar în cele din urmă a fost nevoit să se sinucidă cu propriul său pumnal pentru a nu cădea prizonier. Capul i-a fost trimis de Traian la Roma.

Al doilea război daco-roman a durat doi ani, din 105 până în 106, dar, de data aceasta, victoria a fost absolută și Dacia a fost definitiv transformată într-o provincie romană. Prada luată a fost atât de importantă încât cu aurul din Dacia Traian a salvat Tezaurul Imperiului. În această „Californie a lumii antice" au năvălit colonișți din tot Imperiul, *ex toto orbe*. Traian stimula această colonizare masivă, înțelegând că numai cu o romanizare rapidă și radicală putea fi apărată Dacia de barbari. S-au construit orașe înfloritoare și s-au deschis drumuri care să dea poporului sentimentul unei depline securități. Garnizoana Daciei era enormă: reprezenta cea mai mare cotă a trupelor provinciale după cele ale Britaniei. „Romanitatea a fost răspândită, de asemenea, prin mulțimea comercianților, meseriașilor și slujbașilor de tot felul și, mai ales, de coloniști. Aceștia aparțineau, în cea mai mare parte, provinciilor romanizate cu mult înainte, în special Dalmației. (Daicoviciu, *op. cit.*, pag. 23.) Numeroși coloniști au venit și din Italia.

Transformarea Daciei în provincie romană a avut enorme consecințe pentru acest teritoriu. Cu legiunile lui Traian a pătruns în aceste

regiuni Occidentul latin. Până atunci Dacia înclinase către Orientul elen, acum a început să se orienteze după Occident. Fluxul civilizator s-a schimbat. Populația dacică s-a amestecat cu coloniștii romani, și pentru că latina vulgară era un instrument universal căruia cuceritorul i-a acordat, de altfel, prestigiu, Dacia a acceptat acest idiom. Aici, ca și în întreg Imperiul, asimilarea a fost rapidă. A fost suficient un secol pentru a romaniza Spania și cele două Galii, dar, spre deosebire de alte regiuni, *romanizarea Daciei n-a însemnat schimbarea radicală a substanței etnice băștinașe. Dacul a învățat latina, dar și-a păstrat obiceiurile, modul său de viață, virtuțile sale strămoșești. În noile orașe erau venerați toți zeii Imperiului, dar în sate și în munți se continua cultul lui Zalmoxis, chiar și atunci când, mai târziu, și-a schimbat numele.* Astfel, când primii misionari creștini au adus noua credință daco-romanilor, aceștia au îmbrățișat imediat creștinismul înaintea altora: Zalmoxis îi pregătise cu secole în urmă pentru noul crez...*.

Totuși, în timp ce procesul de romanizare și de civilizare continua să evolueze, la granița nordică a Daciei se schița un proces contradictoriu: marile invazii barbare, care vor face să cadă mai târziu magnificul edificiu al Imperiului. Lumea barbară a goților era în plină mișcare. După câteva incursiuni în Dacia, fiind respinși de către împăratul Decius, presiunea lor a devenit din ce în ce mai puternică. Goții, carpii și dacii liberi care viețuiau la Nordul țării atacau fără încetare. Pe vremea lui Aurelian situația a devenit greu de stăpânit, și acest mare împărat s-a decis să evacueze Dacia, realizând aceasta în două perioade (71-72), ceea ce însemna renunțarea completă la politica de expansiune a Cezarilor și întoarcerea la principiul strategic și politic al lui Augustus: menținerea Imperiului în granițele sale originale fortificate. Abandonând Dacia, Aurelian a salvat Imperiul, pentru că Dunărea reprezenta o frontieră naturală mai ușor de apărat și romanii continuau să exercite o adevărată autoritate asupra teritoriului situat pe malul stâng al râului. Pe de altă parte, nimeni nu credea

* Eliade preia aici o idee a lui V. Pârvan, contestată o bucată de vreme, dar confirmată ulterior de cercetarea istorică și arheologică.

în abandonarea definitivă a acestei provincii așteptându-se într-o bună zi la o revenire. Viitorul a dezmințit asemenea speranțe...

Ei bine: cine traversa Dunărea în Moesia când a venit ordinul de evacuare a provinciei? Fără îndoială legiunile, slujbașii, cei bogați, unii negustori... „Nu se poate concepe o evacuare generală - scrie eminentul istoriograf Leon Homo despre domnia lui Aurelian (pag. 317). Trebuie să fi rămas îa sate un mare număr din vechii locuitori care trăiau în relații bune cu goții și nu aveau nici un interes să abandoneze provincia. De altfel, o evacuare generală ar fi fost, probabil, imposibilă fără un război, deoarece goții n-ar fi acceptat plecarea populației civile." Era nevoie de cineva care să lucreze pământul, pentru că goții invadatori trăiau din munca celui învins, erau nomazi și nu practicau agricultura. Și, de altfel, de ce să plece...?

Viața era foarte aspră la Sudul Dunării: în Dacia era posibilă o înțelegere cu invadatorii, plătindu-le un tribut în cereale sau în animale: în Moesia era perceptorul roman și, pe deasupra, o viață instabilă, deoarece chiar acolo se angajau cele mai aspre lupte contra invadatorilor barbari, chiar și înainte de Aurelian.

Transilvania și Oltenia erau relativ cele mai populate regiuni. La Sudul Dunării nu s-a găsit nici o inscripție care să menționeze pe cei refugiați din Dacia și este puțin probabil să se fi evacuat mase întregi de oameni fără a rămâne urmele trecerii lor prin această regiune. Să nu uităm că Dacia era o provincie foarte populată. Unde să meargă să caute adăpost acest milion de refugiați? În ce târguri sau sate?

Nu, țăranul și păstorul daco-roman au rămas pe pământurile lor, cum deja rămăseseră când s-a produs invazia cimerienilor și a celților, după cum vor rămâne, secole mai târziu în fața tătarilor și a turcilor. Aveau pentru apărare o armă pe care nici unul dintre invadatori nu putea s-o aibă: cunoașterea propriei țări. *Dacios inhaerent montibus,* a spus un scriitor antic; „dacii se țin lipiți de munți". Și în pădurile lor de nepătruns au găsit un admirabil adăpost, nu numai în fața amenințării barbarilor din primele timpuri ale erei creștine, ci în decursul întregii istorii.

„Codru-i frate cu românul", spune unul din proverbele cele mai populare printre descendenții daco-romanilor.

Formarea poporului român

MUNȚII ȘI PĂDURILE au contribuit enorm la asigurarea continuității daco-romane în Dacia. În vremea aceea se putea traversa întreaga țară, de la Carpați la Marea Neagră, fără a ieși deloc din pădure. Despre influența pădurii în viața poporului român s-ar putea scrie multe volume.* În folclor peste tot găsim referire la pădure și românii sunt singurul popor din această parte a Europei care folosește frunza verde ca instrument muzical.

Goții au fost timp de un secol stăpâni în Dacia, până în 375 după H. În acest timp romanizarea daco-romanilor a continuat, pentru că relațiile dintre cele două maluri ale Dunării niciodată nu s-au întrerupt. Stăpânii pământului, goții barbari, erau puțini și dacă au reușit să paralizeze viața marilor orașe, în schimb nu au putut face nimic împotriva civilizației milenare rurale. La sate viața daco-romanilor continua și goții înșiși aveau interes să continue, pentru că bogăția țării era singurul lor mijloc de trai. Pe de altă parte, convietuirea pașnică a popoarelor germanice invadatoare cu cele autohtone a fost adeverită de către descoperirile arheologice (necropole comune etc.).

În acest timp, a survenit creștinarea daco-romanilor. Ulfilas, misionar din Sudul Dunării, a început, să predice Evanghelia în Dacia, folosind limba gotică și latina. Predica în limba gotică „stăpânilor", dar cui să fi predicat în latină decât poporului, care înțelegea această limbă? Iată încă o dovadă a continuității romane în Nordul Dunării. În secolul al IV-

---

* A se vedea în acest sens studiul monografic al lui Constantin C. Giurescu, *Istoria pădurii românești,* București, Editura "Ceres", 1976, 391 p. De asemenea *Fenomenul horal* (1944) și *Coloana cerului* (1972) de Romulus Vulcănescu.

lea, creştinarea daco-romanilor era în plin avânt. Recent s-a descoperit în Transilvania o inscripţie creştină din secolul al IV-lea în limba latină. Dar nimic nu ne împiedică să credem că de mult timp creştinismul avusese adepţi în Dacia. Daco-romanii nu au fost botezaţi în masă din porunca stăpânilor, aşa cum s-a întâmplat cu cea mai mare parte a popoarelor vecine. *Creştinarea daco-romanilor se datorează unui proces spiritual: au fost convertiţi de misionari şi nu cu ameninţări; au fost, în sfârşit, primii creştini din această regiune a Europei. Celelalte popoare vecine numai după multe secole au fost botezate.*

Vechimea creştinismului daco-roman este dovedită de caracterul latin al lexicului creştin românesc. „Iglesia", în română, se spune *biserică,* de la cuvântul latinesc *basilica;* „Dios" se spune *Dumnezeu,* de la *Dominus Deus;* „comunión", *cuminecătură,* de la *comunicatiónem;* „bautizar", boteza, de la *babtizare;* „cristiano", *creştin,* de la *christianus;* „cruz", *cruce,* de la *crux;* „pecado", *păcat,* de la *peccatum;* „oración", *rugăciune,* de la *rogationem;* „ángel", *înger,* de la *angelus;* „fallecer", *a răposa,* de la *repausare* (reposar) – în a deceda sau a muri este inclusă ideea de repaus, odihnă –; „Pascua", *Paşte,* de la *Paschae,* etc., etc. Originea latină a creştinismului românesc o confirmă şi numele unor sărbători importante. El domingo de Ramos se numeşte în română *Floriile,* de la termenul latin *Florilia,* sărbătoarea păgână a primăverii. Pentecostes are în limba română numele de *Rusaliile,* de la vechea sărbătoare de primăvară latină *Rosalia.* Acelaşi lucru se observă în numele românesc pentru „fiesta", *sărbătoare,* care este de origine latină păgână (dies): *servatoria* (conservatoria).

Această credinţă creştină a fost cea care a consolidat şi a susţinut popoarele din Nordul Dunării în timpul noilor valuri de invadatori, pentru că după un secol de la cucerirea Daciei de către goţi a survenit cea mai teribilă din câte invazii cunoscuse Europa până atunci: invazia hunilor (375 după H.). Dacia a fost din nou zguduită de acei barbari asiatici. Ultimele rămăşiţe ale civilizaţiei urbane au fost distruse. O parte a populaţiei a fost asasinată. Poporul a fugit în munţi şi păduri, aşteptând să treacă furtuna. Într-adevăr, după moartea lui Attila (453), Imperiul hunilor s-a

spulberat și Dacia a fost ocupată de un nou trib barbar de origine germanică: gepizii. Viața a reînceput, orașele au crescut, agricultura a înflorit din nou, viile au rodit iarăși.

Gepizii erau un popor pașnic (quieta gens) și, la fel ca predecesorii lor, aveau interese ca autohtonii să progreseze, pentru că întotdeauna ei erau cei care plăteau. Dar domnia lor a durat puțin; în 566 au fost zdrobiți de longobarzi și de avari. Longobarzii s-au îndreptat, imediat după victorie, către Italia; avarii au rămas ca stăpâni absoluți în Dacia. Dar nici ei nu au avut timp să profite de cucerire, pentru că alt trib barbar le-a luat locul, slavii.

Valurile barbare s-au succedat unele după altele mai mult de trei secole. Slavii n-au fost ultimii. După sosirea lor, alte triburi se pregătesc să intre în Istoria europeană. Dar nu au putut întreprinde nimic contra „oamenilor pământului", contra adevăraților stăpâni ai Daciei. Și n-au reușit nimic pentru că erau venetici, străini, pentru că nu erau de aici, pentru că nu simțeau nici o simpatie pentru acel peisaj pe care-l făurea, din mileniul al III-lea în. de H., sufletul populației autohtone. Barbarii aveau altă „viziune a vieții" (Weltanschauung), se supuneau altor obiceiuri și altor moduri de viață. Simțeau poate nostalgia Asiei, a Eurasiei sau a Nordului Europei... În orice caz, peisajul Daciei, cerul, pădurile, munții, oamenii, totul era străin pentru ei. Și au sucombat în fața acestui mediu ostil, cum aveau să sucombe slavii și alți barbari care au apărut după aceea. Când nu erau exterminați de către ceilalți barbari, sau în lupte cu grupurile de insurgenți, se pierdeau în mulțimea autohtonilor. Pe de altă parte, niciodată nu erau prea numeroși: câteva zeci de mii, poate chiar mai puțin, printre sutele de mii ale populației indigene daco-romane.

Dar invaziile barbare vor mai avea încă o influență considerabilă asupra destinelor Daciei, tăindu-i relațiile cu Occidentul latin. Cu câteva secole înainte, Roma exercitase influență asupra acestei provincii, pătrunse de influențe culturale grecești; mai târziu, izolată de Roma, Dacia a căutat sprijin în cealaltă parte a Imperiului, în Bizanț, noua Romă a

Orientului. Prin intermediul romanității orientale a Peninsulei Balcanice și-au menținut daco-romanii din Nordul Dunării contactul cu latinitatea.

Încă din vremuri îndepărtate se întrezărește deja un ritm secret în istoria dacilor și a descendenților lor, românii; acești doi poli, Occidentul latin și Orientul elenizat, au fost cei care au exercitat alternativ influența lor spirituală și politică în formarea și destinul acestui popor. Cu vilanovienii din preistorie, Italia a fost cea care s-a făcut simțită în Dacia; cu grecii din secolul al VII-lea în. de H., Orientul apropiat elenizat a fost cel care a devenit centrul de unde iradia influența culturală; cu Traian, Dacia a fost integrată definitiv Imperiului roman și culturii latine. Barbarii i-au schimbat din nou orientarea și Bizanțul a fost, în tot timpul Evului Mediu, centrul de influență. În sfârșit, la începutul secolului al XVIII-lea, Occidentul latin devine din nou punctul de atracție și izvor fertil de influență în viața spirituală și politică a poporului român.

Dar să nu ne îndepărtăm și să revenim la perioada invaziilor barbare. Relațiile directe cu Roma fiind întrerupte, ochii daco-romanilor s-au întors către Bizanț. Ei bine: Bizanțul în acea epocă reprezenta romanitatea, Imperiul roman. Și vestigiile acestei persistențe a romanității se găsesc în toate părțile pe teritoriul Daciei: nenumărate obiecte romane și bizantine au fost descoperite aproape în tot ținutul, Marele împărat Justinian (527-565) a creat, chiar arhiepiscopie (Justiniana Prima) care-și extindea jurisdicția asupra Daciei. Ceramica specifică, după secolul al II-lea, este continuarea ceramicii daco-romane din epoca romană și-și exercita influența chiar și în industria barbarilor.

Evident că, după criza pe care Imperiul roman a suferit-o în secolul al III-lea, se observă peste tot o tendință de „individualizare" provincială. Roma încetează să mai fie centrul de gravitate; acest loc îl ocupă provinciile. Rezultatul imediat al acestei dislocări se descoperă în creațiile artistice; arta devine mai individualistă, mai locală, folosind din nou tradițiile autohtone preromane. Asistăm, în oarecare sens la o întoarcere la preistorie sau, dacă vreți, la moștenirea înaintașilor anteriori cuceririi romane. Acest fenomen se întâmplă în Anglia, în Galia, în Dacia. Marea criză a secolului al III-lea a impulsionat renașterea unei aristocrații rurale

în toate provinciile Imperiului, renaştere care coincide cu decăderea oraşelor şi înflorirea vieţii rurale. Acest „individualism" provincial, recent expus într-un studiu profund al istoricului român Gheorghe Brătianu *(Une énigme et un miracle historique: le peuple roumain,* 1937), are loc şi în Dacia. Încet, încet, se observă în ceramică întoarcerea la tradiţia locală. Începutul Evului Mediu este, în Dacia, mai mult ca oriunde, o nouă epocă preistorică. Aceasta explică, poate, miraculoasa rezistenţă a dacoromanilor, pentru că renaşterea acestui „individualism" conferă Daciei spiritul vechii culturi geto-dacice, vitalitatea înaintaşilor, mistica virilă a lui Zalmoxis. Spiritul autohton are întotdeauna o mare rezistenţă; secole întregi de stăpânire străină, sute de războaie crunte nu reuşesc să-l anihileze. Istoria românilor din Transilvania este o dovadă în acest sens.

Când au ajuns slavii, romanitatea orientală se extindea, fără a putea rezolva problema continuităţii, din Nordul Daciei până la Adriatică şi Marea Neagră. Toate aceste regiuni se numeau chiar, începând cu secolul al IV-lea după H., *Romania.* Dar avalanşa slavilor a rupt această mare unitate etnică şi lingvistică. Spre deosebire de ceilalţi invadatori barbari, slavii erau atât de numeroşi încât îşi puteau permite luxul să rămână pe teritoriul cucerit. După lupte grele au devenit stăpânii pământului. Această supremaţie a durat secole; dar *processus* de asimilare din partea populaţiei autohtone a continuat în acest timp. Stăpânii au capitulat la rândul lor - prin cultură, prin limbă, prin căsătorii, şi când în secolul al XI-lea s-au creat primele principate române, *miracolul* era realizat: slavii fuseseră asimilaţi şi pe teritoriul Daciei vieţuia poporul român, care-şi păstrase toate caracteristicile înaintaşilor săi, dacii, şi vorbeau o limbă latină: româna.

Caracteristicile limbii şi civilizaţiei române

ROMANIA SECOLULUI al IV-lea era definitiv dezmembrată. Provinciile romanizate din Sudul şi Vestul Dunării au devenit regiuni

slave. În antica Illyricum s-au stabilit sârbii; în Moesia, bulgarii, popor slav cu elemente asiatice. De atunci românii au reprezentat o insulă a latinității în mijlocul slavilor. Singurii lor vecini care nu erau slavi erau ungurii, care veniseră din Asia la sfârșitul secolului al IX-lea să se stabilească în câmpia Tisei.

S-a vorbit, pe drept, de „miracolul istoric" al acestui popor latin, care a supraviețuit în extremul orient al Europei păstrând intacte caracteristicile înaintașilor săi. Într-adevăr, cercetările antropologice au clasificat pe români printre popoarele latine, diferențiate clar de popoarele balcanice. Aria de formare pare să se întindă de ambele părți ale Carpaților. „Popoarele României se clasifică prin tipul sangvin format în jurul unui nucleu roman care se află mai ales în centrul muntos al Transilvaniei, bogat în elemente europene", scrie prof. dr. George Popoviciu *(Les races sanguines en Roumanie,* București, 1941).

Faptele lingvistice confirmă aceste cuvinte, pentru că prof. Gamillscheg *(Ueber die Herkunft der Rumanen,* Berlin, 1940), situează leagănul limbii române și „celula sa germinativă" (Keimzelle) în partea orientală a Transilvaniei. Într-adevăr, acolo este locul unde s-au păstrat nu numai numele romane de orașe și de râuri, ci și numele dacilor. (Numele târgului Abrud = *Abruttum;* râurile Criș = *Crisia;* orașul Turda este vechea localitate dacică *Turidivia* etc.)

Dar continuitatea etnică este și mai vădită în ce privește costumul popular. Țăranii români se îmbracă astăzi exact ca dacii de pe columna lui Traian. În nici o parte a Europei populația rurală nu a păstrat costumul de acum două mii de ani ca în Dacia. Întâlnim acolo tipuri de case din preistorie, iar unele sate din Transilvania mai păstrează structura epocii preromane.

Alt miracol este, desigur, însăși limba română, singurul idiom romanic care păstrează articolul după nume (în loc de *el lobo, del lobo, al loba* etc., se spune în română: lupul, lupului, lupului etc. exact ca în latină: *lupus, lupum, lupi).* Este, de asemenea, singurul idiom romanic fără dialecte. Această uimitoare unitate lingvistică se explică prin viața pribeagă a păstorilor care veneau cu turmele lor din Carpați până în Delta

Dunării şi coastele Mării Negre în căutarea de hrană în timpul iernii. Este evident că din cauza atâtor invazii, o parte a populaţiei, în special cea din munţi, a abandonat agricultura (care se poate practica în depresiunile carpatice până la 1000 de metri) şi a devenit un popor de păstori.*

Morfologia şi sintaxa română sunt latine: cuvintele fundamentale sunt de origine latină: familia *(om* = homo; *bărbat* = barbatus; *muiere* = mulier; *părinte* = parentem; *fiu* = filius; *fiica* = filia; *sora* = soror; *frate* = frater; *cumnat* = cognatus; *socru* = socer; *ginere* = generem; *nepot* = nepos etc.); calităţi esenţiale *(bun* = bonus; *frumos* = formosus; tânăr = tener; *bătrân* = veteranus etc.); război *(arma* = arma; arc = arcus; *săgeată* = sagitta; *scut* = scutum; *coi* .= cuffea; *luptă* = lucta; *bătaie* = battalia; *măciucă* = matteuca; *secure* = securis etc.); casa şi viaţa rurală *(casă* = casa; sat (aldea) = fossotum; *agru* = ager; *câmp* = campus; *ara* = arrare; *săpa* = sappare; *semăna* = seminare; *culege* =colligere; *grâu* = granum; *mei* = milium; *orz* = hordem; *spic* = spicum; *grăunte* = granucia; *moară* = mola; *făină* = farina; *pâine* = panis etc. etc.); animalele *(câine* = canis; *cal* = caballus; *armăsar* = armesarius; *iapă* = equa; *porc* = porcus; *scroafă* = escrofa; *purcel* = porcellus;. *găină* = gallina; *porumb* = polumbus; lu*p, peşte, urs, vultur* etc.);. viaţa pastorească *(păstor* = pastor; *păcurar* = pecurarius; *oaie* = ovis; *berbec* = vervex; *miel* = agnellus; *turmă* = turma; *bou* = bos; *vacă:* = vacca; *cornut* = cornutus; *taur* = taurus; *junc* = juvencus; *viţel* = vittelus; *a paşte* = pascere; *fân* = fenum; *jug* = jugum; *capră* = capra etc. etc.); industria casnică *(lână* = lana; *toarce* = torquere; *fir* = filum; etc.); părţile corpului *(ochi, nas, mână, ureche* = auriculum, *frunte, tâmplă, umăr, palmă* etc.); termenii militari, juridici, religioşi, cosmici şi meteorologici nu numai că sunt latini, ci, uneori, păstrează chiar forme mai arhaice decât în celelalte limbi romanice. Pentru a şti

* Mircea Eliade exagerează: poporul român nu a practicat numai păstoria, ci şi agricultura încă din cele mai vechi timpuri, aşa cum se poate observa şi pe metopele Columnei lui Traian. Este vorba de agro-păstorit şi de păstorit agricol. Autorul se lasă influenţat de Ovid Densuşianu care lansase în vreme teza primatului păstoresc în etnogeneza românilor.

dacă un cuvânt francez sau italian aparține latinei vulgare a epocii imperiale sau a fost introdus ulterior prin intermediul limbii latine culte a Evului Mediu, prof. italian Bartoli recomandă proba limbii române: dacă acesta se află în română, putem considera că era curent folosit de populația romană. „Miracolul" latinității limbii române este și mai surprinzător dacă ne gândim că toate celelalte limbi romanice și-au întărit caracterul lor latin în timpul Evului Mediu, și chiar și după aceea, prin intermediul limbii latine folosite de către Biserică, de Universități, de serviciile administrative, etc. Limba română, dimpotrivă, a continuat să primească până în secolul al XVIII-lea influențe bizantine și slave, prin intermediul administrației religioase și culturii.

Zorii istoriei române

CINCI SECOLE de conviețuire cu slavii au lăsat, cum este și firesc, urme în popor și în limba română. Așa cum francezii, italienii și spaspaniolii sunt popoare romanice cu sediment germanic, românii sunt un popor roman cu adaos slav. Când slavii au învins, după lupte grele pe daco-romani, au schimbat toponimia teritoriului ocupat: multe râuri, munți și sate au nume slave. Dar, la fel ca toți predecesorii lor, au suferit și ei influența elementului autohton: prin intermediul căsătoriilor, femeile daco-romane au realizat asimilarea unui număr considerabil de slavi; datorită meritelor lor militare, bărbații obțineau dreptul de a aparține clasei dominante și ajungeau astfel să se integreze acesteia.

La început, daco-romanii erau „robi" pe pământurile ocupate de noii stăpâni; însăși denumirea de „român" păstra un sens social peiorativ, de om legat de pământ. Dar, după nenumărate lupte cu ceilalți barbari, au ajuns să fie nu numai apreciați de „domnii" lor, stăpânii robilor, ci chiar chemați să lupte alături de ei. Unul dintre primele nume românești pe care-l înregistrează cronicile, *Gelu din Transilvania* (secolul al XII-lea) era, probabil, conducătorul unui principat slavo-roman.

Daco-romanii i-au asimilat pe slavi şi i-au civilizat în acelaşi timp. Multe cuvinte care denotă o cultură destul de înaltă au fost transmise slavilor de către daco-romani.

O parte din mulţimea slavilor a traversat Dunărea, dând naştere, mai târziu, naţiunilor sârbe şi bulgare. Grupuri compacte de daco-romani au rămas pretutindeni în peninsula balcanică. Ca urmare a unui conflict cu Imperiul bizantin, provinciile din Sudul Dunării au devenit independente. Fraţii Asan, români, au fost cei care au creat cel de al II-lea Imperiu româno-bulgar (1197-1258).

„Preaiubitul nostru fiu în Iisus Hristos, Ioniţă, ilustru rege al bulgarilor şi al românilor", îl numeşte Papa Inocenţiu al III-lea, într-o scrisoare din anul 1204. De asemenea, românii au trăit în număr destul de mare, până în zilele noastre, în Macedonia şi în Istria. Prin intermediul acestor insule ale romanităţii - mai numeroase, fără îndoială, la începutul Evului Mediu - răspândite de la Dunăre la Marea Egee, românii din Dacia n-au pierdut niciodată contactul cu Bizanţul. Şi aceasta s-a datorat, fără îndoială, faptului că Bizanţul reprezenta pentru ei moştenirea Romei, centrul de unde iradia civilizaţia, izvorul viu al credinţei creştine, punctul de sprijin al lumii civilizate.

Avem puţine documente referitoare la viaţa românilor din Evul Mediu. Numai după invazia tătarilor începe să fie menţionat de către cronicari numele românilor. Fenomenul este uşor de înţeles deoarece autohtonii nu îndeplineau rol politic, iar cronicile se ocupau numai de cuceritori. Dacia a fost numită *Gothia,* chiar şi după ce goţii abandonaseră teritoriul, şi *Slavonia,* din cauza invaziei slave, aşa cum romanii au denumit *Scythia* o parte a Daciei unde, pe vremuri, domniseră regii sciţi.

Românii s-au văzut siliţi să ducă aceeaşi viaţă grea a înaintaşilor lor daco-romani, fiind nevoiţi să se apere permanent de noii invadatori. Dacia n-a încetat să fie poarta invaziilor. După slavi, alte popoare barbare s-au străduit să cucerească vechea *Dacia Felix* şi să-şi deschidă drum spre Sud sau spre Europa Centrală; maghiarii, tătarii şi turcii. Teritoriul român nu este preţuit numai pentru bogăţiile sale, ci şi pentru poziţia cheie,

de incomparabilă valoare strategică pe care o reprezintă. Într-adevăr, cine punea stăpânire pe cursul Dunării, domina căile de comunicație între Europa Centrală și Orientul apropiat, între Crimeea și Constantinopol. O armată care ar fi atacat Sudul Dunării și ar fi învins Dacia, avea deschis drumul către inima Europei. Aceasta s-a întâmplat câteva secole mai târziu, când turcii, învingând rezistența micilor dar curajoaselor forțe române, au reușit să ajungă până la Viena (1683).

O dată ce ultimele grupări de slavi au fost asimilate, românii au constituit niște formațiuni politice restrânse, care se numeau *cnezate* când erau mici și *voievodate* când erau mai importante, formate prin alipirea mai multor cnezate.

Poporul trăia sub conducerea unui șef, ales ca să exercite dreptatea în vreme de pace și conducerea militară în vreme de război. Aceste voievodate române împreună cu șefii lor sunt uneori menționate, dar încă nu se pot considera ca un stat propriu-zis. Momentul când se fac cunoscute două mari principate române independente este numai după marea invazie tătară (1240): Moldova, între Carpați și Nistru, și Valahia (Muntenia), între marea curbă a Dunării și Marea Neagră.

Aceste principate s-au născut din necesitatea de a apăra țara contra tătarilor și a tuturor nomazilor veniți din Est. Încă de la nașterea sa din punct de vedere politic, națiunea română a trebuit să îndeplinească misiunea de popor de frontieră.

Într-adevăr, de când micul principat Valahia (Muntenia), întemeiat și fortificat de către energica familie a Basarabilor, și-a câștigat independența și a respins suveranitatea ungară, după ce a nimicit în 1330 armata lui Carol Robert în Carpați, asistăm la rapida expansiune a statului care se naște în direcția Deltei Dunării și Mării Negre. La sfârșitul secolului al XIV-lea, Principele Munteniei se intitula „domn al celor două maluri ale Dunării, până la Marea cea Mare". Era prima dinastie creștină care se întemeia la Nordul Dunării.

Câțiva ani mai târziu (1343), în Moldova, a fost întemeiat al doilea stat român de principele Bogdan, care și-a lăsat teritoriile din Nordul Transilvaniei (provincie sub suveranitate maghiară) și a traversat Carpații

pentru a se putea bucura de libertate politică deplină. Moldova a căpătat curând un caracter de stat de frontieră, de organism militar defensiv contra invaziilor tătare care veneau din Est. Așa cum scrie pe drept dl. Brătianu, „nomazii vin întotdeauna din Est, în timp ce întemeietorii Statului și ai Națiunii găsesc sprijin în Carpați și urmează cursul apelor, al munților către mare" *(La Moldavie*, II, ed. 1941, pag. 16).

Voievozii Moldovei au ridicat o serie de fortărețe pe malul Nistrului, cu fața spre Orient: de la Hotin la Cetatea-Albă, aceste bastioane apărau frontierele noului Stat creștin contra nomazilor stepei. Popor de frontieră, românii acestor două principate au intrat în Istoria modernă cu o splendidă, dar și anihilatoare misiune: să apere Civilizația și Creștinătatea latino-occidentală contra amenințărilor turanico-slave. Și-au îndeplinit misiunea, dar cu prețul unor sacrificii enorme; secole la rând, românii au sângerat groaznic și anonim, în lupte intermitente cu turcii și uraloslavii. În acest timp, Occidentul a avut răgaz să-și vindece rănile și să se întărească, pregătind astfel viitoarea hegemonie europeană.

Capitolul II.
Momente Esențiale Din Istoria Românilor

Europa în fața Islamului

MISIUNEA ISTORICĂ a poporului român nu are întotdeauna aceeaşi strălucire. Există naţiuni al căror rol în Istorie este atât de evident încât nimeni nu s-a gândit vreodată să se îndoiască de el. Dar există şi alte naţiuni, mai puţin fericite, care au îndeplinit misiuni destul de ingrate fără ca lumea să-şi dea seama de acest fapt. Este vorba chiar de un rol istoric discret şi obscur ca acela al descendenţilor Daciei, românii.

Ignorată sau rău înţeleasă de ceilalţi, viaţa acestor naţiuni este însă foarte intensă. Istoria lor, pe lângă faptul că este tragică, ne apare ca transfigurată de o permanentă prezenţă divină. Aceste popoare nu cunosc odihna, seninătatea, bucuria de *a crea în timp*. Atacaţi în mod constant,

nu se pot gândi decât la apărare. Istoria lor este mai mult decât o serie de lupte pentru independență sau glorie: este un război continuu, care durează secole, pentru propria existență. În fiecare bătălie ei își expun totul: dreptul la viață, religia, limba, cultura. În fiecare moment Dumnezeu este cu ei, pentru că pot dispare în orice moment pentru totdeauna și definitiv.

Românii au avut un rol discret în istoria europeană; au cunoscut drama de a trăi fiecare clipă ca și cum ar fi fost ultima din viața lor. Popor de frontieră, a suportat cele mai rele invazii barbare în timpul perioadei sale de formare și, odată organizat ca stat, a trebuit să facă față, secol după secol, altei mari amenințări asiatice: turcii. Istoricii moderni descoperă în zilele noastre drama românilor și a popoarelor din Sud-estul european, care au sângerat continuu timp de cinci secole pentru a împiedica colosul islamic să pătrundă până și inima Europei. Islamul a amenințat în două rânduri însăși existența Europei. Prima dată a fost cu ocazia invaziei fulgerătoare a arabilor, care în anul 711 au traversat strâmtoarea Gibraltar, în 713 au ocupat Spania și în 720 au pus stăpânire pe Narbona, amenințând Aquitania.

Numai prin victoria lui Carol Martel, la Poitiers (732), a fost salvat Nordul Franței și, datorită lui Carol cel Mare, arabii au fost opriți în Spania.

A doua oară, Islamul a atacat Europa prin cealaltă extremă: Bizanțul și Peninsula Balcanică. Acum nu mai erau fanaticii arabi, ci un popor turano-altaic, mai cruzi, mai feroci și infinit mai numeroși. Apoi în Istoria Europei în perioada primei Cruciade și contra acestor turci, seguicizi, Cruciații din Occident, în drumul lor către Siria și Palestina, au trebuit să angajeze câteva din cele mai violente lupte.

În secolul al XVIII-lea, Gengis-han i-a respins până la Eufrat unde turcii s-au înmulțit și s-au întărit. După trecerea pericolului tătar, reapar în Asia Mică. Pe atunci împărații bizantini recuceriseră Constantinopolul de la Cruciați și erau prea slabi pentru a rezista cu succes turcilor. Osman i-a atacat în Asia Mică; în 1305 au ocupat Nicea, iar în 1326 au cucerit Brussa, unde și-au stabilit și capitala. În 1340, bizantinii abia mai păstrau

pe coastele Asiei Mici, oraşul Scutari. Turcii profită de slăbiciunea şi de dezorientarea lumii creştine şi înaintează fără încetare. În 1346 se instalează în Tracia; în 1360 mută capitala lor la Adrianopolis; în 1389 învinge pe sârbi la Kossovo; în 1393 pun stăpânire pe Târnovo, capitala bulgară. Şi pe măsură ce succesele lor se înmulţesc, creşte şi cruzimea lor: ucideri, jafuri, distrugeri de biserici, deportarea unor popoare, convertire violentă a locuitorilor la islamism, toate acestea se repetă în mod constant în, sud-estul european.

Istoricul belgian Henri Pirenne a demonstrat în cartea sa devenită clasică *Mahomeh et Charlemagne* (Paris - Bruxeles, 1937), că o dată cu invaziile germane s-a terminat cu unitatea mediteraneană a lumii antice, care a fost distrusă numai prin înaintarea rapidă şi neprevăzută a Islamului, în secolul al VIII-lea. „Această înaintare a avut drept consecinţă separarea definitivă a Orientului de Occident, punându-se capăt unităţii mediteraneene. Teritorii ca Africa şi Spania, care continuaseră să participe la comunitatea occidentală, au început să graviteze de acum în orbita Bagdadului. Altă religie şi altă cultură se manifestă în toate categoriile vieţii. Mediterana occidentală, devenită lac musulman, încetează să mai fie drumul schimburilor şi al ideilor aşa cum fusese mereu până atunci" *(op. cit.,* pag. 269).

Unitatea europeană, ruptă deja în secolul al VIII-lea prin pătrunderea islamismului în Mediterana şi în Peninsula Iberică, s-a văzut ameninţată să dispară definitiv odată cu înaintarea fulgerătoare a turcilor în secolul al XIV-lea. Pericolul islamic era de data aceasta şi mai mare decât cu şase secole înainte. Ameninţau să rupă legăturile directe între Constantinopol şi Occident şi, nimicind organizaţiile politice ale românilor, ungurilor şi polonezilor, să-şi deschidă drum spre centrul Europei. Pe de altă parte, aceasta însemna continuarea drumului tătarilor, hunilor şi avarilor, chiar dacă punctul de plecare era diferit.

Ce făceau în acest timp marile Puteri europene? Ca de obicei, nu se înţelegeau. În timpul secolului al XIII-lea, conflictul armat dintre Cruciaţii occidentali şi împăratul bizantin slăbise considerabil Imperiul

Constantinopolului. Intrigile și revoluțiile de curte, disputele teologice și trădările duceau Bizanțul la marginea abisului. Nimeni nu înțelegea gravitatea pericolului. Pentru a-și satisface ambițiile personale, unii principi ajungeau până dincolo încât se aliau cu adversarul Constantinopolului. În 1343 împăratul Cantacuzino, în război cu Ion Paleologul, care a vrut să-l detroneze, își dă fiica în căsătorie unui turc pentru a obține sprijinul acestuia împotriva rivalului. După doi ani turcii pun piciorul pe coastele Europei...

Numai când turcii s-au apropiat de Dunăre Occidentul a început să înțeleagă gravitatea și iminența pericolului. Și, din nefericire, numai Papa l-a înțeles; ceilalți - regi, principi și baroni - au continuat cu pretențiile și jocul lor de ambiții ridicole. Când s-au hotărât să lupte, le-a lipsit unitatea de conducere - după cum vom demonstra mai departe - și n-au putut respinge amenințarea turcă. Din fericire, la Dunăre, se aflau domnitorii români, care, timp de secole, au susținut lupta până la limita puterii lor.

Istoria a apreciat, deși mult mai târziu, consecințele conflictului între Bizanț și Cruciați și lipsa de preocupare a forțelor politice occidentale pentru amenințarea asiatică în Peninsula Balcanică. Constantinopolul și strâmtorile au fost răpite Europei; o mare parte a continentului a trăit, timp de secole, izolată de cultura occidentală; unele popoare creștine au plătit cu sânge și nenumărate jertfe și suferințe lipsa de prevedere a capilor politici occidentali. Numai Papa a înțeles că invazia turcă însemna apariția în Istorie a unei teribile forțe asiatice care putea cu adevărat să zguduie și chiar să distrugă Europa.

Mircea cel Batrân, mare voievod al Munteniei

POPORUL ROMÂN din vechea provincie Dacia era organizat în trei formațiuni politice: Marele Voievodat al Munteniei (Valahia), Marele Voievodat al Transilvaniei, sub suveranitatea coroanei ungare, și Marele Voievodat al Moldovei. Carpații, adevărată coloană vertebrală a

poporului român, au asigurat supraviețuirea populației Daciei în timpul teribilei furtuni provocată de invazia barbară, dar, în același timp, au ușurat diversificarea organizațiilor politice. Tendința acestor formațiuni a fost să se unească într-un singur Stat, așa cum s-a întâmplat de câteva ori în Istorie, cu mult timp înainte de unirea celor două principate dunărene (1859) și de unirea cu Transilvania (1918). Dar vicisitudini diverse au împiedicat timp de secole realizarea acestei tendințe naturale. Vom aminti câteva.

Văzând înaintarea turcilor de-a lungul Peninsulei Balcanice până la Dunăre, principele Munteniei a înțeles iminența pericolului și n-a așteptat să fie atacat ca să lupte. În Muntenia domnea pe atunci unul dintre cei mai mari suverani pe care i-a avut poporul român: Mircea, numit „cel Bătrân", din cauza domniei sale îndelungate. Politica externă a lui Mircea era dominată de o singură preocupare: pericolul islamic și urmărea un singur scop: alianța creștină. Când în 1389 voievodul sârbilor, Lazăr, era în război cu Sultanul Murad, Mircea trimite un contingent de trupe românești pentru a-l ajuta pe principele vecin. Bătălia, care a rămas vestită, s-a dat la Kosovo și, deși Sultanul a fost asasinat în cortul său de un sârb fanatic, fiul său Baiazid „Fulgerul" a preluat conducerea armatei și i-a învins pe creștini. Lazăr a murit eroic pe câmpul de luptă, iar Serbia, o dată cucerită, a devenit provincie turcă și și-a recâștigat independența abia după cinci secole. În 1393 Baiazid a obținut o mare victorie asupra bulgarilor, iar Bulgaria devine *pachebato* (provincie turcă).

Mircea a înțeles că i-a venit rândul și a întărit Dunărea, luând măsuri de apărare. Baiazid l-a atacat în 1394 la Rovine. Bătălia a fost foarte violentă, iar turcii au fost respinși cu mari pierderi. Dar armata română era prea slabă pentru a putea fructifica victoria și a lichida rămășițele forțelor mahomedane. După un timp, Mircea a fost atacat din nou cu forțe superioare numeric și a trebuit să bată în retragere. A încheiat un tratat de alianță cu Sigismund regele Ungariei și, împreună, au reușit să-i alunge pe turci de la Dunăre.

Aceste evenimente au avut mari repercusiuni în Occident. Cucerirea Serbiei și a Bulgariei îi alarmase pe suveranii europeni. Dar, în același timp, rezistența lui Mircea le-a demonstrat că musulmanii nu sunt invincibili. Sosise momentul să intervină. Spiritul de Cruciadă a reapărut și Sigismund a anunțat o mare expediție contra lui Baiazid. Contigente de cavaleri au început să vină din toate colțurile Europei: ducele de Burgundia cu 6000 de cavaleri; apoi francezii, germanii și englezii, sub conducerea ducelui de Lancaster. Veneția și-a oferit armata. Împăratul Bizanțului a intrat și el în ligă. În vara anului 1396, o armată de 100.000 de oameni s-a îndreptat spre Dunăre. Niciunul dintre cavaleri nu cunoștea strategia lui Baiazid. O cunoștea doar Mircea, care deja îl înfruntase, și, de aceea, s-a oferit hotărât, cu românii săi, să-l atace pe marele câmp de luptă de la Nicopole. Dar ducele de Burgundia a cerut această cinste pentru el și cavalerii lui. Într-adevăr, a înaintat curajos spre câmpul turcesc, dar a fost încercuit și a căzut prizonier cu trupele sale, care au fost decimate. Acest dezastru a avut repercusiuni enorme pentru armata creștină. Regele Sigismund a continuat lupta, dar și trupele sale au fost încercuite și el însuși a scăpat cu greu. Bătălia de la Nicopole s-a terminat cu un eșec total pentru creștini. Puțini au scăpat din acest dezastru, căci până și prizonierii au fost asasinați de turci.

Liga creștină s-a dezmembrat și Mircea a rămas în așteptarea inevitabilelor represalii. Într-adevăr, după un an, în 1397, turcii traversează Dunărea și-i atacă pe români. Și, ceea ce nu au reușit curajoasele contigente europene, reușește principele român cu țăranii lui: turcii sunt învinși și nevoiți să se retragă în dezordine. În 1400 Mircea îi învinge din nou: dintr-o armată de 60.000 de oameni, cu care turcii realizaseră o incursiune în Ungaria și cu care pretindeau să traverseze Muntenia, doar 6000 reușesc să se întoarcă la bazele lor. Aceste victorii asigură principelui român un răstimp de liniște.

Cum se explică acest *miracol?* Trebuie să observăm că, mai presus de toate, românii se luptau pentru pământul și pentru viața lor, în vreme ce contingentele de cavaleri europeni, la Nicopole, erau animate doar de idei feudale, de glorie si de distincții militare. În afară de aceasta,

Mircea cunoştea tactica de luptă a musulmanilor şi orice surpriză era, desigur, exclusă. Nu trebuie uitat nici faptul că Mircea, ca toţi conducătorii militari români, avea la dispoziţie o armată formată din ţărani; că viaţa de oraş şi marile centre municipale erau distruse de mult timp de către barbari; că Principatele Române nu cunoşteau cavaleria feudală. Ţara nu era apărată de militari, ci de întreg poporul. Aceasta însemna că principele putea conta pe o armată rurală foarte numeroasă şi care nu costa aproape nimic deoarece fiecare ţăran îşi aducea arme şi merinde. După terminarea războiului şi respingerea invadatorului, se întorcea la străvechea lui datorie. Desigur că, de cele mai multe ori, trebuia să-şi refacă şi căminul pentru că îşi găsea satul distrus şi familia împrăştiată. Românii, ca şi înaintaşii lor daco-romanii în timpul marilor invazii barbare, practicau apărarea pasivă: femeile, bătrânii şi copiii, cu proviziile pe care le puteau transporta cu ei, se refugiau în păduri sau în munţi şi, dacă satul era în calea invadatorului, îi dădeau foc, astupau fântânile, distrugeau cerealele pe care nu le puteau duce în ascunzişuri subterane. *Această viaţă tragică, de nesiguranţă, a durat secole la rând, dar a salvat existenţa naţională a poporului român şi i-a mărit puterea de rezistenţă.*

După victoria din 1400, Mircea a reorganizat ţara, a dezvoltat comerţul cu popoarele occidentale şi a ridicat câteva mănăstiri. După moartea lui Baiazid în captivitate (1403), în puterea hanului mongolilor (Timur-Lenk sau Tamerlan), fiii săi încep între ei lupta pentru putere. Voievodatul român avea atunci destulă forţă pentru a interveni în politica internă a mahomedanilor şi a susţine candidatura lui Murad, care devine sultan în 1411. Aceasta a fost perioada de glorie a principelui român; dar, din păcate, a durat foarte puţin, deoarece în 1413, alt fiu al lui Baiazid, Mehmed cucereşte tronul şi, astfel, războaiele dintre turci şi români reîncep. În 1417 Mehmed atacă fortăreţele de la Dunăre şi armata sa pătrunde în Muntenia. Bătrân şi singur în faţa invadatorului, Mircea este nevoit să recunoască superioritatea adversarului. Se obligă să plătească un tribut anual, dar ţara îşi păstrează deplina libertate internă. După un an, Mircea moare. *Princeps onter christianos fortissimus et acerrimus,* astfel îl numeşte

un cronicar turc (Leunclavius, *Istoria Musulmană,* 1541, cod 418). Fusese, cu adevărat, cel mai viteaz și cel mai abil dintre toți principii creștini deoarece prin rezistența lui militară tenace și în ciuda înfrângerii finale, a reușit să mențină integritatea teritorială și autonomia politică a țării. Adoptând rezistența cu orice preț în fața unei amenințări care părea de neînvins, Mircea a salvat existența statului român. Politica externă a tuturor principilor Munteniei era deja trasată: să reziste până la capăt, până la limita puterilor și să accepte un act de supunere numai când turcii ar fi dispuși să nu pretindă nici o condiție umilitoare, mulțumindu-se cu perceperea unui tribut anual în bani.

Spiritul de cruciadă: Ion Corvin și Ștefan cel Mare

REZISTENȚA SUSȚINUTĂ a lui Mircea a salvat nu numai existența Statului Muntenia, ci a permis formarea și întărirea Statului român Moldova, pentru a se putea apăra de un eventual atac turcesc. Marele principe al Moldovei Alexandru cel Bun (1400-1432) a avut posibilitatea să-și organizeze țara, în timpul domniei sale îndelungate și relativ pașnice. A practicat o politică deschis defensivă, pentru a evita distrugerea sa de către puternicele vecine, Polonia și Ungaria.

Din nefericire, succesorii lui Mircea și Alexandru nu au știut să mențină gloria predecesorilor. În ambele State române au început luptele pentru tron. Și, pentru că legea succesiunii nu era destul de precisă și riguroasă, oricare fiu al principelui putea revendica pentru sine coroana, sprijinindu-și pretențiile pe concursul câtorva *boieri* sau pe ajutorul forțelor străine. Aceste revoluții de curte, aceste neînțelegeri și lupte pentru succesiune au făcut mult rău celor două principate. Moldova plătea în 1451 un tribut Sultanului, numai pentru că principele se temea de soarta tronului său...

Dar spiritul de Cruciadă continua să se manifeste și se observa în oarecare măsură chiar și în această acțiune defensivă a românilor față de

Islam: pe rând, cele trei principate române au început ofensiva şi au susţinut lupta contra necredincioşilor. După Muntenia lui Mircea, Transilvania lui Ion Corvin a fost cea care a întreprins atacul. Ion, fiul lui Voicu, viteazul comandant român, a devenit domn al unui domeniu regal din Hunedoara. Ion Corvin al Hunedoarei, mare voievod al Transilvaniei, a fost cel care, în 1442, a învins două armate turceşti, a pătruns cu trupele sale în inima Balcanilor (1443) şi a apărat victorios fortăreaţa Belgrad (1456) contra lui Mehmed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului. Ion Corvin al Hunedoarei a polarizat energiile tuturor românilor din Transilvania, astfel încât până şi din regiunile Maramureşului a primit contingente de ţărani români, conduse de şefi curajoşi, ca Simion din Cuhea, Gheorghe Mareş, Mihail al Talului, Bogdan din Zalovo, Dan Susca etc. Ion Corvin a dobândit influenţă enormă în celelalte două principate române. Principele moldovean Bogdan îi scria, în 1450: „Ţara mea şi a ta, care reprezintă o singură ţară". Gloria lui Ion Corvin s-a întins în toată Europa, fiind unicul principe creştin care rezistase cuceritorului Constantinopolului, Mehmed al II-lea. *Ab unico christi fortissimo athleta Iohanne voievoda,* „atletul cel mai puternic - unic - al lui. Christos", spune despre el Papa Calisto al III-lea. Şi Papa Pius al II-lea, în una din scrierile sale aminteşte naţionalitatea română a acestui erou: *non tam Hungaris quam Valachis ex quibus natus erat, gloriam auxit* (a mărit nu numai gloria ungurilor, ci mult mai mult pe aceea a românilor, poporul lui).

Chiar în anul morţii lui Ion Corvin (1456), s-a urcat pe tronul Munteniei unul dintre cei mai înverşunaţi adversari ai Islamului, Vlad „Ţepeş", numit aşa din cauza modului folosit pentru a-şi ucide duşmanii: supliciul tragerii în ţeapă. În 1462: atacă armatele turceşti de la Dunăre, le nimiceşte şi seamănă atâta groază încât, după mărturia unui contemporan, „se socotea fericit cel ce putea trece dincolo, în Anatolia". Un asemenea afront, evident, nu putea rămâne fără represalii. Sultanul Mehmed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, nu putea suporta insulta unui biet principe român şi în acelaşi an îl atacă cu o armată considerabilă

(cronicarul bizantin Halcocondil dă cifra de 250.000, deşi, fără îndoială, exagerează). Vlad dispune numai de 10.000 de soldaţi, dar cunoaşte atât de bine tactica de guerilă, încât provoacă mari pierderi adversarului. Armata lui Mehmed începu să sufere de foame, pentru că Vlad ataca fără încetare căile de aprovizionare. De aceea Sultanul s-a hotărât să-şi retragă trupele.

Din nefericire, un frate al lui Vlad, Radu cel Frumos, acceptă suveranitatea musulmană şi uzurpă tronul. Cariera unuia dintre cei mai viteji principi români a fost curmată printr-un act de trădare.

În acest timp, misiunea de a apăra creştinătatea trece în mâinile principelui Moldovei, Ştefan, numit cel Mare. În adevăr, a fost cel mai mare conducător român cunoscut în istorie. Ştefan a fost nu numai un erou care a purtat în timpul lungii sale domnii (1457-1504) vreo patruzeci de războaie, în cea mai mare parte victorioase, ci şi un om politic foarte prudent şi un mare clarvăzător, care a înţeles mai bine decât toţi contemporanii săi misiunea istorică a poporului român. Era încă foarte tânăr când a cucerit tronul tatălui său, uzurpat de alt pretendent, când deja se simţea chemat să îndeplinească o grea si glorioasă sarcină: să ia asupra ţării sale moştenirea Bizanţului. Într-adevăr, căderea Constantinopolului, în 1453, provocase în lumea creştină o emoţie extraordinară. Ortodoxia orientală rămăsese fără protector, pentru că grecii, bulgarii şi sârbii erau sub jugul turcesc, iar ruşii erau încă departe de a constitui o mare forţă politică. Singurii creştini ortodocşi care păstrau autonomia politică erau românii. Tributari ai Porţii, şi aceasta cu intermitenţe, îşi păstrau totuşi independenţa. Principele Ştefan a vrut să facă şi mai mult: nu numai să preia în mod pasiv moştenirea Bizanţului, ci să refacă Imperiul creştin din Orient, adică să reînceapă Cruciada, nu a Constantinopolului, ci a Moldovei.

Voievozii români exercitau de mult timp funcţia de apărători ai creştinătăţii orientale: protejau mănăstirile şi bisericile din Peninsula Balcanică, în special din Grecia, (celebrele mănăstirii de la Muntele Athos), susţineau clerul din ţările ocupate de turci, adăposteau pe credincioşii refugiaţi, etc. Cultura bizantină, stinsă în focarul său original, renăştea

sub o formă mai strălucitoare în țările române. Se cuvine să amintim că această cultură nu era în structura ei exclusiv greacă, ci și latină.

Ștefan a vrut să renască în țara lui gloria Bizanțului, stinsă de loviturile turcilor. Visa să recucerească Constantinopolul în fruntea unei noi Cruciade. Dar nu era un visător: înțelegea dificultățile sarcinii și-și desfășura planul doar pe etape. După ce învinge pe regele Ungariei și consolidează granițele de partea vecinilor săi creștini, Ștefan suprimă garnizoanele. Represaliile nu s-au lăsat așteptate. În 1474, o armată de 120.000 de oameni, sub conducerea unui celebru general, Soliman Pașa, traversează Dunărea prin Brăila și invadează Moldova. La început, Ștefan se mulțumește să-și hărțuiască dușmanul, fără a se decide pentru atac. Dar, într-un loc ales dinainte, printre mlaștini, la poalele dealului unde astăzi se înalță orașul Vaslui, profitând de ceața deasă, dă ordinul de atac. Grosul trupelor sale era ascuns în pădure. De cealaltă parte, dincolo de mlaștini, concentrează un detașament (cu un efectiv greu de apreciat din cauza ceții), însărcinat să deschidă atacul. Turcii, convinși de superioritatea lor, se lansează la atac în acea direcție. Atunci Ștefan, cu trupele ascunse, cade asupra lor și, luându-i de la ariergardă, transformă retragerea lor în derută și panică, provocându-le o mare distrugere. Cronicarii spun că au murit 40.000 de turci, câțiva capi au fost făcuți prizonieri și nenumărate steaguri capturate. Supraviețuitorii se băteau în retragere către Dunăre, urmăriți de cavaleria moldoveană, decimați de frig și de foame. Urmărirea a durat patru zile, iar prada a fost enormă.

„Într-o epocă în care prestigiul militar al turcilor era imens, iar înaintarea lor înspăimântase Europa întreagă, răsunetul acestei victorii trebuie să fi fost considerabil. În scurt timp Ștefan și moldovenii lui, care până atunci erau necunoscuți în Occident, au devenit celebri în întreg Continentul. Micul principat de lângă Carpați, cu o independență precară, devine pentru Creștinătate un Stat în care mai mulți conducători își puneau mari speranțe". (Beau de Loménie, *Naissance de la Nation Roumaine,* 1938, pag. 362).

După biruinţă, principele român a dat poruncă să se facă în toată ţara rugăciuni publice pentru a-i mulţumi lui Dumnezeu, şi un post comun de patru zile cu pâine şi apă. A poruncit să se înalţe o mănăstire, deoarece, cum era credincios, îi atribuia lui Dumnezeu onoarea triumfului.

A recompensat pe cei care se remarcaseră în luptă şi a poruncit ca o parte din prizonierii de vază să fie traşi în ţeapă în mod public. "Cum unii dintre ei ofereau sume enorme pentru răscumpărare, le-a răspuns: „Dacă sunteţi atât de bogaţi, de ce aţi venit în sărmana mea ţară?" (Loménie, *op. cit.*, pag. 163).

Cum Ştefan prevedea răzbunarea Sultanului, s-a grăbit să pregătească apărarea ţării contra unui nou atac. Ştia foarte bine că numai cu trupele moldovene nu putea rezista. Era necesar să primească ajutor din toate colţurile Creştinătăţii, să reînvie spiritul de Cruciadă. De aceea a adresat tuturor principilor creştini o scrisoare circulară, în care le aducea la cunoştinţă recenta lui victorie şi le dădea a înţelege, în acelaşi timp, necesitatea unei colaborări militare europene. Relata cum „necredinciosul împărat al turcilor" („...în fiecare zi se gândeşte cum ar putea să supuie şi să nimicească toată creştinătatea"), trimisese contra lui pe Soliman-Paşa cu o armată de 120.000 de oameni. „Auzind şi văzând noi acestea, am luat sabia în mână şi cu ajutorul Domnului Dumnezeului nostru atotputernic, am mers împotriva duşmanilor creştinătăţii, i-am biruit, şi i-am călcat în picioare şi pe toţi i-am trecut sub ascuţişul săbiei noastre; pentru care lucru lăudat să fie Domnul Dumnezeul nostru. Auzind despre aceasta, păgânul împărat al turcilor îşi puse în gând să-şi răzbune şi să vie, în luna lui mai, cu capul său şi cu toată puterea sa împotriva noastră şi să supuie ţara noastră, care e poarta creştinătăţii şi pe care Dumnezeu a ferit-o până acum. Dar dacă această poartă va fi pierdută - Dumnezeu să ne ferească de aşa ceva - atunci toată creştinătatea va fi în mare primejdie. De aceea, ne rugăm de domniile voastre să ne trimeteţi pe căpitanii voştri împotriva duşmanilor creştinătăţii, până mai este vreme... Iar noi, din partea noastră, făgăduim, pe credinţa noastră creştinească şi cu jurământul domniei noastre, că vom sta în picioare şi ne vom

lupta până la moarte pentru legea creştinească. Aşa trebuie să faceţi şi voi, pe mare şi pe uscat, după ce, cu ajutorul lui Dumnezeu cel atotputernic, noi i-am tăiat mâna dreaptă".

Greu de găsit printre documentele epocii mărturie mai clară a conştiinţei misiunii istorice şi a spiritului de Cruciadă, ca această scrisoare pe care principele român a adresat-o suveranilor Europei. Niciodată nu se va insista îndeajuns asupra conştiinţei cu care Ştefan lupta pentru toată Creştinătatea, considerând, pe drept, *că ţara românească era o poartă între lumi: cea barbară şi civilizaţia creştină* : „dacă această poartă va fi pierdută... atunci toată creştinătatea va fi în mare primejdie". În secolul următor, din nefericite, s-a împlinit prezicerea principelui român. Astăzi înţelegem mai bine că spiritul Cruciadelor era mort, chiar pe deplin mort, la sfârşitul secolului al XV-lea. Ştefan a aşteptat zadarnic să reînvie şi să refacă Imperiul Creştin din Orient. Scrisoarea trimisă suveranilor europeni n-a dat nici un rezultat pozitiv. Papa l-a felicitat pentru „sârguinţa şi zelul său în apărarea credinţei creştine şi în a combate perfida sectă a turcilor" şi i-a dat titlu de „atlet al lui Christos", dar s-a scuzat că nu poate trimite bani până în anul următor, „din cauza sarcinilor care, pe moment, apăsau asupra lui". Şi ceea ce i s-a trimis lui Ştefan din alte ţări a fost confiscat de regele Ungariei.

După răsunătoarea biruinţă a lui Ştefan şi după trecerea momentelor de bucurie generală, intrigile şi ambiţiile au început din nou să împartă lumea creştină. În vremea aceasta, de cealaltă parte timpul nu era irosit. Însuşi sultanul Mehmed al II-lea, în fruntea unei enorme mase de oameni, porni hotărât să termine cu îndrăznetul principe care avusese curajul să-l înfrunte. De data aceasta, expediţia a început prin asediul a două fortăreţe navale: Chilia şi Cetatea Albă, care dominau coastele Mării Negre şi pentru a căror păstrare a curs, de-a lungul secolelor, atâta sânge românesc. Turcii au asediat zadarnic fortăreţele, fără să reuşească a le cuceri. Imediat, s-au hotărât să intre în ţară. Totul în cale era doar cenuşă şi ruine, înaintau printr-o ţară pustiită, goală, ostilă. Ştefan avea doar o oaste de ţărani şi chiar şi dintre aceştia a trebuit să lase o parte la vatră, pentru că

tătarii invadează țara prin Est și era necesar să-și apere pământurile. Cu o armată de numai 10.000 de oameni, Ștefan a așteptat armata turcească la Valea Albă, aproape de munți. La 25 iulie 1476 a atacat pe neașteptate, sperând să provoace panică printre dușmani, dar turcii și-au revenit repede și au contraatacat, respingând trupele române spre păduri. Partida era pierdută dinainte, iar rezistența crâncenă a cavalerilor lui Ștefan nu făcea decât să mărească pierderile. Principele s-a refugiat în munți cu câteva pâlcuri mici.

Sultanul avea drumul liber până la Suceava, capitala Moldovei. Orașul a fost cucerit și incendiat, dar fortăreața a rezistat atacului. La fel s-a întâmplat cu încă două porturi moldovene, Hotin și Neamț, care au rezistat celor mai furioase atacuri.

În acest timp, Ștefan rătăcea prin munți, încercând să-și adune din nou forțele. În scurt timp armatele turcești se văd din nou hărțuite, proviziile lor sunt distruse, așa încât foamea se face simțită; ciuma începe apoi să decimeze trupele invadatoare. Fără a reuși să domine rezistența moldovenilor, Mehmed dă ordin de retragere. Atunci țăranii și cavalerii lui Ștefan au început să urmărească acea masă istovită și decimată, ajungând până la graniță. Formidabila armată a lui Mehmed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, era doar o umbră din ceea ce fusese. Ștefan și-a menținut tronul, iar Moldova, fortărețele și autonomia.

Dar experiența a fost dură și decisivă. Ștefan a înțeles că spiritul Cruciadelor dispăruse complet. Într-adevăr, puterile europene au început să ducă tratative cu adversarul Creștinătății. În 1476, regele Cazimir al Poloniei încheie o înțelegere cu Sultanul; venețienii fac pace în 1479; Ungaria semnează în 1483 un Tratat de neagresiune pe cinci ani cu turcii. Zadarnic Ștefan scria în 1478 Dogelui Veneției, amintindu-i că promisiunile pe care acesta i le făcuse nu se împliniseră „pentru că principii creștini se luptau între ei în loc să se unească contra necredincioșilor". În zadar îi amintea că, „datorită lui, mulți creștini trăiau în pace de patru ani"; că cele două porturi fortificate, Chilia și Cetatea-Albă, erau cele două intrări, deschise încă, pentru națiunile creștine la Marea Neagră,

două porturi datorită cărora „Moldova era un bastion pentru Ungaria şi pentru Polonia". În zadar scria cu disperare.

„Şi dacă Dumnezeu va vrea ca eu să nu fiu ajutat se vor întâmpla două lucruri: ori se va pierde această ţară, ori voi fi silit să mă supun păgânilor... Şi la acest lucru nu mă voi resemna niciodată. Aş prefera să mor de o sută de mii de ori. În Domnia Voastră îmi pun toată nădejdea mea."

În 1484, Sultanul Baiazid, succesorul lui Mehmed al II-lea avea drum deschis contra lui Ştefan. A asediat cele două fortăreţe navale, singurele puncte puternice pe care le avea Creştinătatea la Marea Neagră şi a reuşit să le cucerească. Pierderea lor a fost teribilă pentru principele moldovean. Pentru a găsi un aliat, a consimţit să se umileasaă în faţa Regelui Poloniei. Dar în 1486 era din nou singur, deşi încă o dată biruitor, la Şcheia. A fost ultima victorie contra turcilor. Polonezii, în loc să-l ajute, au semnat un tratat de pace cu Sultanul, la Kolomea, în anul 1489. Trei ani mai târziu, curajosul „atlet al lui Christos", pierzându-şi fortăreţele navale, a fost nevoit să plătească un tribut Sultanului.

În restul vieţii sale, Ştefan a încercat să întărească ţara la hotarele cu vecinii săi creştini. Avea în Transilvania două mici teritorii, Ciceul şi Cetatea de Baltă. După un război victorios contra Poloniei, care a început cu atacul noului rege polonez Ioan-Albert, Ştefan a cucerit o provincie la Nordul Moldovei, Pocuţia. Dar, dezamăgit în dorinţa sa - Cruciada contra necredinciosului - viaţa acestui mare principe creştin se apropia de sfârşit. I s-a deschis o rană veche, pe care zadarnic i-o ardea un medic venetian cu fierul roşu. Ştefan a murit în 1504, la 70 de ani. L-a plâns ţara întreagă, ca şi cum ar fi înţeles că dispărea cel mai bun principe al ei.

Mihai Viteazul şi unirea tuturor Principatelor Române

DUPĂ DOUĂZECI DE ANI de la moartea lui Ştefan cel Mare, a început să fie înţeles rolul ţărilor române în apărarea Creştinătăţii

Occidentale din Europa. Într-adevăr, turcii, după ce au supus bastionul român, se pregăteau să atace Ungaria și Europa centrală. Ultimul rege ungur, Ludovic al II-lea, a făcut eforturi disperate pentru a-și salva țara, slăbită de abuzurile claselor privilegiate. A căutat sprijinul regelui Poloniei, amintind cu tristețe forța Moldovei, „fortăreață și zid de apărare a Ungariei și a Poloniei" *(Terre illa velut propugnaculum et antemurale tam regni Ungariae quam Polonie)*. Întotdeauna printre românii din Transilvania regele își găsea cei mai viteji conducători militari. Nobilii români Fiatu și Racoviță au primit pământuri ca recompensă pentru curajul lor (1519). În 1521, peste teritoriul Severin stăpânea românul Nicolae Garlisle. Ion Drag, mort eroic în bătălia de la Mochács, era al doilea nobil al regatului, cel care urma imediat după Palatino.

Dar apărarea Europei centrale nu se putea improviza. Adevăratele fortărețe, Țările Române, erau deja pierdute. La Mochács, în 1526, Sultanul Soliman Magnificul a distrus nu numai armata, ci și Statul ungar. Regele și floarea aristocrației și-au găsit moartea în acea sângeroasă și decisivă luptă. Regatul ungar a încetat să mai existe, fiind divizat în trei părți: partea de vest a luat-o Ferdinand, fratele, lui Carol al V-lea; Ungaria propriu-zisă cu capitala sa Buda a devenit posesiune turcească (pașalâc); Transilvania s-a transformat în principat tributar Porții, iar conducătorii săi trebuiau să fie confirmați de Sultan.

Cele trei țări române - Moldova, Muntenia și Transilvania - se aflau atunci în aceeași situație: tributare Porții, dar își păstrau măcar libertatea de organizare. Această organizare politică putea duce cu timpul la unirea celor trei țări, lucru de care se temea Soliman *(omnia haec regna in unnum coirent)* și de aceea menținea puternice garnizoane la graniță. În felul acesta, blocul român începea să fie recunoscut ca forță politică. Abia atunci suveranii Europei și-au amintit de originea latină a acestui popor. Ferdinand Olahus (Valachus): „...Acestea sunt cele mai vestite rase, printre care și aceea a înaintașilor tăi românii. Toți știu că rudele tale descind din romani, stăpânii lumii, de aceea se numesc români. Cei din neamul tău se disting prin curajul lor, și printre ei au fost căpitani vestiți ca Ion Corvin de Hunedoara și regele Mateiaș..."

Aceşti căpitani au continuat să apară în istoria română a secolului al XVI-lea. În Moldova, un nepot al lui Ştefan cel Mare, Ştefăniţă (1517-1527), i-a învins de câteva ori pe turci. Alt principe, Petru Rareş (1527-1538; 1541), fiu nelegitim al lui Ştefan, a avut un conflict armat cu Soliman. Dar mai ales Ioan Vodă cel Viteaz (1527-74), care a trecut ca un fulger prin istoria Moldovei şi a devenit celebru prin geniul militar şi prin curajul său extraordinar, a fost cel care s-a gândit în mod serios să termine cu supremaţia turcească. Victoriile sale, dacă avem în vedere numărul redus al trupelor, par de necrezut. A nimicit de mai multe ori armate întregi şi niciodată nu a fost înfrânt. Victimă a unei trădări, a murit în mod tragic, aşa cum avea să moară, câţiva ani mai târziu, unul dintre cei mai mari principi români, Mihai Viteazul.

Acest principe s-a urcat pe tronul Munteniei în 1593, într-un moment în care Europa părea să se pregătească din nou să-i respingă pe turci. Într-adevăr, împăratul Rudolf al II-lea, la îndemnul Papei şi sfătuit de iezuiţi, a creat Liga Anti-Islamică, cu ajutorul principatelor Moldovei şi Transilvaniei. Mihai a aderat din toată inima la această politică antimusulmană, a refuzat să plătească impozit Constantinopolului şi, în 1594, a obţinut primele victorii contra turcilor. După un an a doborât o armată considerabilă la Călugăreni. Această victorie i-a adus mare faimă în toată lumea creştină şi i-a atras stima împăratului Rudolf al II-lea. Câţiva ani mai târziu ţara sa se bucura de libertate deplină. Dar în 1599 principele Transilvaniei Sigismund Bathory a renunţat la tron în favoarea fratelui său Andrei, care era în strânsă legătură cu Polonia şi voia, la îndemnul acesteia, să încheie pace cu Sultanul. De aceea Mihai era ameninţat să rămână încercuit. Dar viteazul principe, văzând pericolul, a cerut permisiunea împăratului, a traversat Carpaţii, a înfrânt armata lui Báthory la Şelimbăr (1599) şi s-a proclamat voievod al Transilvaniei. Şi, pentru că în Moldova tocmai se urcase pe tron un principe care era de acord să plătească tribut turcilor şi era influenţat de politica polonezilor, ce nu aderau la Cruciadă, Mihai a intrat cu trupele sale în ţara vecină, a ocupat-o fără luptă şi l-a expulzat pe principe. În 1600, Mihai Viteazul

era şeful politic al întregului popor român, care, de la începutul istoriei moderne, fusese divizat în trei principate. „Transilvania, marea pasiune a vieţii mele", scria Mihai Viteazul...

El înţelese că, pentru a realiza misiunea sa istorică, naţiunea română trebuia să fie unită într-un Stat unic. Numai acest Stat putea constitui un obstacol definitiv contra atacului musulman. „Tot ceea ce am făcut a fost pentru credinţa creştină – scria Mihai – văzând ce sufereau mereu bieţii creştini. Am început să ridic cu mare greutate această sărmană ţară, care este a mea, pentru a face din ea un *scut* pentru întreaga lume creştină". Ideea misiunii istorice a României ca fortăreaţă a Occidentului creştin a fost mereu latentă în conştiinţa tuturor marilor principi români. Dar a fost nevoie de secole pentru ca lumea să înţeleagă necesitatea istorică a unităţii Principatelor Române, fără de care nu se poate edifica nimic durabil, atât în Europa centrală, cât şi în cea orientală.

Mihai a fost asasinat, prin trădare, în 1601, de un general austriac şi astfel unirea românilor a fost din nou amânată. Dar Istoria se răzbună. Douăzeci de ani după moartea lui Ştefan cel Mare, turcii distrungeau regatul ungur, iar Buda devenea paşalâc. Optzeci de ani după moartea lui Mihai Viteazul, turcii au asediat Viena (1683). Numai atunci a fost înţeles rolul desfăşurat de românii care au provocat lovituri teribile invadatorului, care au împiedicat câteva secole marşul victorios către inima Europei, care niciodată nu şi-au precupeţit sângele şi au dat totul pentru salvarea credinţei creştine şi a civilizaţiei occidentale.

Pregătirea perioadei moderne

SECOLUL AL XVII-LEA a marcat o epocă strălucită în istoria culturii româneşti. O amplă renaştere artistică a avut loc, care a culminat cu aşa numitul stil „al lui Brâncoveanu". De mai multe ori pe tronul ţării au urcat principi plini de calităţi politice şi morale, ca de exemplu Matei

Basarab (1635-54), Vasile Lupu (1634-53), Şerban Cantacuzino (1668-1714). Acesta din urmă a fost vestit datorită reformelor sale culturale şi administrative. Brâncoveanu era, de altfel, un creştin fidel. A murit decapitat la Constantinopol, după asasinarea celor patru fii ai săi, săvârşită sub ochii lui, pentru faptul că a refuzat să-şi trădeze credinţa şi patria.

În acea vreme altă forţă politică îşi făcea apariţia în Istorie: ruşii. În disputa dintre turci şi moscoviţi, românii au trecut de partea creştinilor. Colosul musulman era, de altfel, în declin. Contraofensiva puterilor occidentale era în marş: în 1686 Buda a fost cucerită; după pacea de la Karlowitz, austriecii au cucerit Ungaria şi Transilvania. Sub guvernul lui Petru cel Mare, ruşii au încercat să se apropie de Dunăre, dar au fost respinşi. Şi, deoarece principele român de atunci, Dimitrie Cantemir (1710-1711) a fost de partea ruşilor, turcii nu au mai avut încredere în voievozii autohtoni, aleşi de poporul însuşi şi au decis să trimită principi străini. Majoritatea lor erau greci, deşi au mai domnit şi câţiva români. Este vorba de perioada tristă a Fanarioţilor, care a durat un secol. Tristă nu numai pentru faptul că principii erau numiţi direct de Constantinopol (unii s-au dovedit admirabili guvernatori), ci pentru că prezenţa lor contribuia la decăderea vechilor virtuţi româneşti. Cu timpul armata a încetat să mai constituie o forţă naţională. Aristocraţia şi-a schimbat funcţia socială: în loc să fie, ca înainte, proprietară de pământ, a devenit o clasă de slujbaşi legată de curtea principelui.

Tot în acest timp România pierde, pentru prima dată în istoria sa, teritorii pe care ştiuse de-a lungul istoriei să le apere. În 1775 austriecii au cumpărat de la turci, obosiţi deja, o parte a Moldovei, pe care ei au numit-o Bucovina (de la *bucov*, în ucraineană „mare pădure") pentru a face să se creadă că era vorba de o regiune autonomă. Zadarnic voievodul Grigore Ghica a protestat contra acestei răpiri. A fost ucis de turci (1777). De fapt, turcii nu mai erau capabili să apere teritoriile pe care le cuceriseră marii sultani de altădată. În 1792 ruşii au ajuns la Nistru, graniţa orientală a Moldovei. Profitând de evidenta descompunere a Imperiului otoman şi pentru a realiza visul lui Petru cel Mare, au smuls turcilor jumătate

din Moldova, numită de ei în mod abuziv Basarabia (1812). Acest furt nu a fost iertat și nici uitat niciodată de români.

În Transilvania, în timpul acestui trist secol al XVIII-lea, românii s-au ridicat contra tiraniei oligarhiei maghiare, sperând ca împăratul Iosif al II-lea, spirit generos, să înțeleagă suferințele lor (Transilvania era de un secol o provincie a Imperiului austriac). Este vorba de răscoala țăranilor români sub conducerea celor trei viteji Horia, Cloșca și Crișan (1784-85). Insurecția a fost înăbușită în sânge, iar conducătorii ei uciși, după ce au fost torturați. Dar cu aceasta rezistența socială s-a întărit și mai mult. Intelectualii românii din Transilvania au adresat împăratului un *Suplex libellus valachorum* (1791), cerând egalitate în drepturi. Împăratul a considerat cererea justă și aspirațiile modeste, însă nobilii unguri au refuzat să renunțe la privilegiile lor. În ciuda tuturor acestor lucruri, românii din Transilvania au continuat lupta. Astfel, își trimiteau o parte din fii la Roma pentru a studia istoria română și au început să publice opere în latină și în limbile vii europene, demonstrându-și drepturile.

Revoluțiile și războaiele pentru independență și unitate

PUNCTUL DE MAXIM declin în istoria românilor a fost momentul răpirii teritoriilor Moldovei. De aici înainte începe renașterea și regenerarea. În 1821, Tudor Vladimirescu a dat semnalul răscoalei contra abuzurilor principilor fanarioți și, deși a fost prins, prin trădare, de un conducător militar grec și apoi asasinat, sacrificiul său n-a fost zadarnic. Drept urmare, Sultanii au renunțat la dreptul de a numi principi greci și au restabilit vechiul privilegiu al Moldovei și Munteniei de a se guverna singure, alegând conducători români.

O generație mai târziu s-a făcut primul pas înspre unitatea românilor într-un singur Stat. Muntenia și Moldova au ales același principe, Alexandru Cuza (24 ianuarie 1859), pentru o perioadă de șapte ani și ambele țări au devenit, în sfârșit, definitiv unite. Țările vecine s-au arătat

ostile acestei uniri, dar, de data aceasta, împrejurările le-au fost favorabile românilor. Principele Cuza a realizat în timpul domniei lui importante reforme sociale, care l-au făcut popular printre țărani. Dar după trecerea celor șapte ani și pentru a evita categoric ambițiile unor familii domnitoare, care aduseseră atâta pagubă țării cu luptele lor pentru cucerirea Tronului, s-a hotărât să se aleagă un principe dintr-o dinastie străină. Tronul a fost oferit la început contelui de Flandra, fratele regelui Belgiei, care l-a refuzat. Atunci alegerea a căzut pe principele Carol de Hohenzollern-Sigmaringen, care avea atunci 27 de ani și a fost acceptat de poporul român printr-un plebiscit. Principele Carol a sosit la București la 10 mai 1886, fiind primit cu mare entuziasm. Românii au intuit că, sub domnia sa, țara va cunoaște din nou libertatea și gloria.

Într-adevăr, noul principe a profitat de toate împrejurările politice externe pentru a face să crească drepturile românilor. A început prin a întări armata națională, a organizat „status"-ul politic al țării, a refăcut instituțiile sociale, economice și financiare. În 1877 izbucnește un nou război ruso-turc, principele Carol declară independența totală a țării. După înfrângerea rușilor, dă ordin armatei sale să traverseze Dunărea. „Turcii au concentrat mari trupe la Plevna și ne distrug", telegrafiase comandantul armatei rusești, marele duce Nicolae, la 13 iulie 1877, cerând urgenta intervenție a românilor. Dar numai după ce a obținut conducerea supremă a trupelor româno-ruse, la Plevna, principele Carol intră în acțiune. Plevna a căzut în decembrie al aceluiași an și, după două luni, turcii cereau pace. Lupta dintre turci și români, care durase mai mult de cinci secole, se termină cu victoria acestora din urmă. După cucerirea independenței țărilor balcanice, în urma războiului din 1877, România a încetat să mai aibă frontiere cu vechiul ei adversar...

Domnia lui Carol I a fost cea mai lungă din Istoria României, deoarece a durat 49 de ani, până la 10 octombrie 1914. La 10 mai 1881 România a fost proclamată regat. În 1889, cum regele Carol și regina

Isabela* (cunoscută mai mult cu numele ei de scriitoare Carmen Sylva) nu aveau fii de parte bărbătească, a fost ales moştenitor al Tronului principele Ferdinand, nepotul regelui. În timpul, acestei lungi şi fecunde domnii, România a avut ocazia, pentru prima dată în Istorie, să-şi concentreze toate forţele într-o operă creatoare. În cincizeci de ani a devenit o ţară modernă, căutând să câştige timpul pierdut în nesfârşitele ei lupte.

Perioada când s-a realizat unirea tuturor provinciilor române într-un stat unic a fost sub domnia lui Ferdinand cel Credincios (1914-1927). Românii din Transilvania încercaseră în 1848, sub conducerea tribunului Avram Iancu, ultima lor revoluţie armată contra oligarhiei ungare, fără a obţine nici un rezultat. Când a izbucnit primul război mondial (1914-18), România a început să acţioneze pentru a-i salva pe românii din Transilvania. Armatele sale au traversat Carpaţii şi au fost primite cu flori peste tot. Dar graniţele româneşti constituiau frontul european cel mai întins, exceptându-l pe cel al Rusiei (de trei ori mai mare decât frontul franco-german). Atacate de o mare masă germano-bulgară la Turtucaia pe Dunăre, forţele române au trebuit să se retragă, fără a înceta să lupte pe noi poziţii. O mare parte a ţării a fost ocupată. În ciuda acestui fapt, în 1917, românii au trecut la contraofensivă şi au obţinut strălucitele victorii de la Mărăşti şi Mărăşeşti (24 iulie şi 19 august 1917). Dar atunci s-a produs dezertarea trupelor ruseşti, contaminate de revoluţie! În octombrie, revoluţia a degenerat în comunistă şi o parte din forţele militare române au fost ocupate cu dezarmarea regimentelor bolşevice, care devastau ţara. După pacea de la Brest-Litowsk, trupele germane au ocupat Ucraina până la Odesa. România, atacată din toate părţile şi obligată să lupte, în acelaşi timp, cu regimentele ruseşti insurgente, a cerut armistiţiu.

România s-a văzut silită să suspende lupta, dar acest lucru a fost compensat de o veste bună: partea Moldovei luată de ruşi în 1812, Basarabia, s-a proclamat „Republică Moldovenească Independentă" (27 ianuarie 1918). Adunarea Naţională a tinerei republici a votat, la 10 aprilie

---

* Elisabeta. Eliade spaniolizează.

1918 unirea sa cu România. Această hotărâre a fost luată în virtutea principiului enunțat de către revoluționarii ruși că toate popoarele vechiului Imperiu țarist aveau dreptul să-și decidă libere soarta. După câteva luni, când monarhia austro-ungară a intrat în descompunere, românii din Bucovina și din Transilvania au hotărât de asemenea „unirea necondiționată și perpetuă cu regatul României" (28 noiembrie și 1 decembrie 1918, respectiv). În acest fel, după atâția ani de suferințe și de deziluzii, poporul român și-a împlinit destinul eroic, prevăzut de Ștefan cel Mare și realizat pentru un scurt timp de Mihai Viteazul.

În 1919 a izbucnit în Ungaria revoluția comunistă; este vorba de dictatura sângeroasă a lui Bela-Kun. Atacată de trupele acesteia, armata română a trecut Tisa la 24 iulie 1919 și, după o luptă susținută, i-a nimicit pe comuniști și a intrat în Budapesta. Bela-Kun a fugit și Ungaria a fost eliberată de sângeroasa lui dictatură. Era a doua oară când românii au înăbușit o revoluție comunistă în Europa centrală; prima dată revoluția trupelor ruseşti pe teritoriul său; a doua, revoluția bolșevică trimfătoare în Ungaria, care a amenințat atât Austria cât și Polonia, Cehoslovacia și România.

Regele Ferdinand I cel Credincios a trăit ca să vadă realizat visul de secole al românilor: unirea tuturor într-un Stat unic; a murit însă înainte de a vedea această unitate modificată de împrejurările istorice. Sub domnia regelui Carol al II-lea, fiul lui Ferdinand (1930-40), România a primit *ultimatumul sovietelor* (27 iulie 1940), și a acceptat arbitrajul de la Viena (30 august 1940), prin care țara pierdea Basarabia, o parte din Bucovina și jumătate din Transilvania. Patru milioane de români,au rămas astfel despărțiți de granițele lor.

În primul an al domniei lui Mihai I, care a urcat pe tron în una din situațiile cele mai dificile ale istoriei moderne a țării sale (6 septembrie 1940), având ca șef de Stat pe mareșalul Antonescu, s-au câștigat teritoriile smulse de soviete. Aceste teritorii explică și intervenția armatei române în lupta contra U.R.S.S. Cucerirea acestei părți din Moldova nu are numai o semnificație strict socială. Românii sunt într-adevăr păzitorii gurilor

Dunării, chezașii libertății internaționale și ai rolului european al acestui râu, pe drept numit „a opta mare a Europei". Așa cum au apărat, timp de secole, libertatea Mării Negre și gurile Dunării contra imperialismului otoman, românii de astăzi apără libertatea marelui râu contra imperialismului slav. Războiul contra sovietelor nu are numai semnificație spirituală de apărare a valorilor creștine și europene contra misticii euroasiatice, ci cuprinde și un element geopolitic european: libertatea internațională a cursului Dunării.

Capitolul III.
Viața Spirituală a Românilor

Creştinismul

CUM SĂ EXPLICI acest „miracol istoric" al supraviețuirii unui popor cu cultură și limbă latină de-a lungul nenumăratelor invazii și atacat de diverse națiuni și rase (fino-ugrice, ca ungurii, tătarii și turcii; slave, ca bulgarii, sârbii, polonezii și rușii)? Mai multe motive explică această vitalitate incomparabilă. Primul dintre ele este dragostea poporului român pentru pământul său: înaintașii lui n-au fost nomazi. Un popor care are rădăcini atât de adânci în pământul pe care-l locuiește preferă să piară decât să-l abandoneze. Al doilea motiv se află în credința creștină a poporului român. Atacat fără încetare de barbari și de necredincioși, forțele românilor n-au slăbit pentru că luptau și pentru religia lor. În limba română „creștin" înseamnă „român". Primele sale instituții politice și administrative s-au născut în biserică. Credința creștină a constituit întotdeauna pentru români punctul de sprijin al existenței lor morale și fizice.

Trebuie consemnat și rolul jucat de munți și păduri, adăpostiri seculare în fața invadatorilor. În afară de aceasta, structura rurală a societății românești îndura mai ușor ca altele distrugeriile și calamitățile. Datorită acestei structuri rurale, voievozii români au putut avea la dispoziția lor o armată relativ numeroasă. De asemenea, nu trebuie uitat geniul militar al voievozilor, care realizau adevărate minuni numai cu câteva mii de oameni. De altfel, geniul politic al acestor principi a contribuit în mare măsură la menținerea independenței.

O viață atât de plină de primejdii și o istorie atât de dramatică desigur că au imprimat caracteristici specifice și profunde în sufletul poporului român. Există o mare diferență între un popor care a suferit mult fără să se descurajeze niciodată și altul care a cunoscut nefericirea numai cu intermitențe. Caracteristicile dominate ale sufletului românesc sunt bunătatea, toleranța și ospitalitatea. Cine a suferit atât de mult din cauza intoleranței și cruzimii celorlalți, se apără și se purifică prin cultivarea virtuților contrare. „Țăranul român este omul cel mai tolerant din Europa", scrie Lucien Romier (*Le carrefour des empires morts,* Paris, 1.931, pag. 32). Sir Ernest Baker, rectorul King's College-ului, numește „olandeză" toleranța românilor. „Ceea ce m-a impresionat mai mult au fost bunătatea si ospitalitatea românească", scrie romancierul american Hans Carossa. „Ambele sunt proverbiale. Nu cunosc popor atât de ospitalier ca cel român." Oamenii care s-au văzut siliți de secole să rătăcească prin păduri și să-și vadă căminele și câmpiile devastate, înțeleg mai bine ce valoare are ospitalitatea...

Nu poate fi înțeles nici sufletul românesc nici istoria poporului român fără a cunoaște *creștinismul său.* Subliniez cuvântul intenționat. Logosul este unul și indivizibil, dar condiția umană îl interpretează potrivit cu mijloacele sale, care sunt și variabile. Corpul mistic al lui Christos este Biserica sa; dar și Biserica aparține Istoriei, care este mereu în trecere, care-și schimbă fără încetare formele. Creștinismul secolului al IV-lea nu este și nici nu poate fi același cu cel al secolului al XV-lea sau al XX-lea. Creștinismul românilor nu poate fi identic cu al suedezilor sau

cu al rușilor. În afară de diferențele dogmatice, dacă există, intervine moștenirea unei tradiții și experiența unei istorii.

Daco-romanii au fost primii dintre popoarele din Nordul Dunării care s-a convertit la creștinism. S-au convertit - nu au fost botezați în virtutea unui ordin, nici forțați ca barbarii - după secolul al VII-lea. În *creștinismul său* se observă o dublă moștenire rasială și culturală. Au păstrat de la geto-daci disprețul față de moarte, credința în nemurirea sufletului, seninătatea în fața suferinței; de la romani au asimilat simțul ordinii și ierarhiei, echilibrul spiritual și lipsa de fanatism. Într-adevăr, este ușor să identifici toate aceste trăsături în creștinismul românilor care nu sunt fanatici, nici nu se lasă târîți de curentele întunecate ale unui misticism nebulos. Fiind ortodocși, ca grecii și rușii, n-au cunoscut niciodată disputele teologice ale bizantinilor nici sectele mistice, derivate din haosul spasmodic al sufletului slav. Credința lor creștină s-a ferit deopotrivă de excesele cazuisticii abstracte și de valul monstruos al ereziei „prea concrete" care prezintă adesea forme net rasputiene.

Ceea ce se evidențiază studiind de aproape viața religioasă a românilor este *naturalețea* credinței lor creștine: *anima naturaliter christiana.* O credință care transfigurează Cosmosul fără a-l distruge, nici repudia. O viziune globală a Universului care nu este pesimistă, pentru că binele va reuși, în final, să triumfe asupra răului. Tot ceea ce trăiește în Cosmos face parte din drama Mântuirii prin suferințele lui Christos. În virtutea acestei jertfe, pomii rodesc, animalele-și hrănesc puii, mama-și leagănă copilul etc. Lumea întreagă ascultă de un singur principiu conducător: acela al ordinii și armoniei (rânduiala). Datorită acestui principiu, cosmologic și moral în același timp, Universul întreg se menține în conexiune, tot ceea ce există demonstrează solidaritatea dintre toate nivelele realității. Acest principiu de ordine și armonie nu este inerent lucrurilor, aparține lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, este o manifestare externă a Logosului divin. Datorită credinței lor în prezența permanentă a lui Dumnezeu în viață și Istorie, românii nu au căzut niciodată în păcatul disperării

de-a lungul tragicului lor destin. Mereu au avut speranţa că, în cele din urmă, Binele va triumfa asupra Răului.

Cele doua mituri ale spiritualităţii româneşti

ÎN ORICE CULTURĂ există întotdeauna un mit central care o descoperă şi care se găseşte în toate marile sale creaţii. Viaţa spirituală a românilor este dominată de două mituri care exprimă, cu o spontaneitate perfectă, viziunea lor spirituală asupra Universului şi evaluarea pe care ei o conferă existenţei. Primul este legenda Meşterului Manole care, după tradiţie, a clădit minunata mănăstire Curtea de Argeş. După cum relatează legenda, tot ceea ce Manole şi meşterii săi construiau în timpul zilei, noaptea se dărâma. Pentru a rămâne în picioare, clădirea avea nevoie de un suflet şi acesta se putea obţine numai prin sacrificarea unei fiinţe umane. Când Manole şi meşterii lui au înţeles cauza caducităţii muncii lor, au hotărât să zidească de vie prima persoană care se va apropia în zori de locul unde lucrau. În zori, Manole vede de departe pe soţia sa cu copilaşul în braţe, venind să-i aducă prânzul. Manole îi cere lui Dumnezeu să trimită o furtună pentru ca soţia lui să se oprească din drum. Dar nici ploaia torenţială, trimisă de Dumnezeu la rugăciunea lui, n-a putut-o opri pe soţia predestinată. Însuşi Manole a fost nevoit să-şi zidească soţia şi fiul, pentru a împlini jurământul şi ca minunata mănăstire să poată dăinui. Într-adevăr, din acea zi construcţia nu s-a mai dărâmat.

Această legendă nu este o creaţie a poporului român. Se găseşte în toate ţările din sud-estul european. Legenda este, în rezumat, formula mistică şi epică a unuia dintre ritualurile cele mai răspândite din lume: aşa-numitele „ritualuri ale construcţiei", care implică şi credinţa că orice clădire, pentru a fi durabilă, trebuie să fie „însufleţită" de sacrificiul unei fiinţe vii, om sau animal. Dar legenda Meşterului Manole este, după folclorişti, cea mai completă şi cea mai bogată în semnificaţie spirituală. Inspiraţia poetică populară a creat pe această temă o capodoperă care

poate fi comparată cu cele mai frumoase exemple ale poeziei populare universale. *Ceea ce ne interesează este faptul că românii au ales această temă mitică şi i-au dat o exprimare artistică şi morală fără egal. Şi au ales-o pentru că sufletul românesc se recunoaşte în mitul sacrificiului suprem, care face să dureze o operă construită de mâna omului, fie o catedrală, o ţară sau o colibă.* Au cântat în versuri nenumărate sacrificiul Meşterului Manole pentru că au intuit că, astfel, îşi cântau propriul destin istoric, sacrificiul lor constant. Adeziunea românilor la această legendă este semnificativă prin ea însăşi: nimeni nu aplică întreg geniul poetic şi toate resursele spirituale ca să refacă un mit fără a dezvălui interesul său aprins, rezonanţa acestuia în sufletul colectiv.

Şi mai mult decât în legenda Meşterului Manole, românii s-au regăsit pe ei înşişi în splendida poezie populară *Miorița* (La corderita), din care se găsesc pretutindeni nenumărate versiuni. Este numită „poezie populară"; dar, ca toate marile creaţii ale geniului unui popor, ea descoperă afinităţi cu religia, cu morala, cu metafizica. Este istoria simplă şi tragică, a unui ciobănel, pe care o mioară îl anunţă de pericolul iminent de a fi ucis de doi tovarăşi invidioşi pe turmele lui şi care, în loc să fugă, acceptă moartea. Această atitudine de seninătate în faţa morţii, acest fel de a o defini ca pe o căsătorie mistică cu întregul, a găsit în Miorița un accent fără egal. Este o viziune originală a vieţii şi a morţii - aceasta fiind concepută ca o mireasă oferită lumii întregi - care nu se exprimă în termeni filozofici, ci în admirabilă formă lirică.

O cultură, ca şi un individ, se descoperă nu numai prin felul său propriu de a valorifica viaţa, ci şi prin atitudinea sa în faţa morţii. Valoarea atribuită morţii are o importanţă considerabilă când este vorba să înţelegi o cultură sau un individ. Miorița este una dintre creaţiile populare care surprind cel mai bine atitudinea sufletului românesc în faţa morţii. Nu este considerată ca o dispariţie în „neant, nici ca o pseudo-existenţă de larvă într-un subteran şi nici ca o existenţă chinuită între cer şi pământ, ci o căsătorie mistică, prin care omul este reintegrat Naturii. Nu trebuie să fugi în faţa morţii, cu atât mai puţin să te lamentezi când vine;

ea este un act de proporții cosmice care trebuie acceptat cu seninătate și chiar cu oarecare bucurie, pentru că, datorită lui, individul se eliberează de limitele sale. Nu este vorba de o formă lirică a panteismului, chiar dacă Natura este prezentă în acest act de reintegrare. Pentru că Natura nu se identifică cu Dumnezeu, ci este considerată ca fiind o creațiune a sa. Prin actul morții, sufletul se reintegrează marii familii cosmice, opera Creatorului în totalitatea sa.

Multe alte opere populare accentuează și completează această valorificare a morții. Aceeași concepție apare în poeziile lui Mihai Eminescu, unul dintre cei mai mari scriitori ai secolului al XIX-lea. O găsim în întreg folclorul poporului român și în ceremoniile sale funerare. Este posibil să fie o concepție moștenită de la înaintașii geto-dacilor, sau poate fi o interpretare originală a creștinismului care, să nu uităm acest fapt, a dat o valoare pozitivă morții. Subzistă faptul că românii îi conferă morții o semnificație în acord cu concepția creștină a existenței, care, după cum am văzut, se bazează pe credința într-o ordine cosmică stabilită de Dumnezeu și în încrederea că la sfârșitul vremurilor Binele va învinge Răul.

Aceste două mituri - cel al Meșterului Manole și cel al Mioriței - sunt cu atât mai interesante cu cât românii nu pot fi numiți la modul general „mistici". Ei sunt un popor credincios, dar uman, natural, viguros, optimist, care desconsideră orice fel de frenezie și orice exaltare bolnăvicioasă a așa-numitului „miticism". Bunul simț este forma dominantă în viața spirituală a românilor.

Caracteristicile fundamentale ale culturii române

INVAZIILE NESFÂRȘITE care au început în secolul al II-lea și au durat până în secolul al XVIII-lea au impus condiții specifice creației culturale. În sculptură există legea „rezistenței materialelor": nu se poate sculpta la fel în lemn ca în marmură și invers. În cazul românilor, se poate vorbi

de alt tip de „rezistență", care-și impune legile activității creației culturale: este vorba de factorul *timp*. Nu poți conta pe el, nu poți avea siguranța că lucrurile vor dura; trebuie să crezi nu pentru eternitate, ci pentru moment. Numai întâmplarea a făcut ca unele dintre operele artistice ale românilor primitivi să reziste nenumăratelor jafuri și incendii și să se păstreze intacte până în zilele noastre.

Printre aceste opere primitive merită menționate în primul rând mănăstirile românești Sucevița, Cozia (construite în timpul lui Mircea cel Bătrân), Putna (Ștefan cel Mare), Curtea de Argeș (Basarab) etc. Din monumentele construite înaintea secolului al XIV-lea au rămas doar ruine și fragmente. Cea mai mare parte a bisericilor din sate și târguri se construiau din piatră și puține au putut rezista invaziilor. Cele care s-au păstrat trezesc admirația vizitatorilor prin simplitate și suplețe. Mănăstirile românești se disting prin stilul propriu, sinteză reușită între stilul bizantin și gotic. O inovație specifică este prezența frescelor pe pereții exteriori ai mănăstirilor. Aceste fresce dau un suflu de viață extraordinară monumentelor religioase, o „animație" fără egal; există o armonie între culorile vii ale pădurilor și grădinilor și nuanțele solemne ale vechilor picturi. În epoca lui Brâncoveanu a început să apară în România un nou stil arhitectonic. Bisericile și palatele au căpătat proporții mai modeste. Descoperi în aceste opere influențe occidentale, iar podoabele sunt inspirate cu exuberanță din lumea vegetală.

Deoarece invadatorii l-au împiedicat să creeze în piatră, poporul român a creat în lemn, în argint și în țesături, cu toată forța de care era capabil. Geniul său artistic a găsit infinite posibilități de manifestare în artele minore. Imaginile, broderiile, argintăria, lucrările în metal făcute de români sunt considerate printre cele mai bune de acest fel. Acest geniu artistic înnăscut în popor se manifestă chiar și în cele mai mici detalii ale vieții cotidiene. Veșmintele, uneltele, decorarea casei sătești, scoarțele, ornamentația stâlpilor și grinzilor, totul este creat cu un talent inimitabil, expresie a unei puternice personalități și a unei imaginații fără limite. Tezaurul artistic al poporului român este un lucru viu: țăranul se sileşte

să înfrumusețeze și să facă tot mai armonios mediul în care trăiește, transformând în operă de artă tot ceea ce atinge, mișcat de o pură necesitate interioară, de o exigență a instinctului său.

Ceea ce atrage cel mai mult atenția este gustul perfect în combinarea culorilor, în armonizarea tonalităților, inspirându-se, pentru crearea motivelor ornamentale fie din lumea geometrică, fie din lumea vegetală și animală. Arta populară românească se distinge, efectiv, prin simțul înnăscut al culorilor. Este suficient să vezi scoarțele, hainele, ceramica, imaginile pictate pe sticlă și chiar „ouăle de Paști", desenate și colorate, pentru a înțelege că „simțul culorii" este nota dominantă în arta românească. În afară de acesta, izvorul inspirației este inepuizabil pentru că motivele nu se termină niciodată. După cum am spus înainte, desenele geometrice coexistă cu motivele luate din natură (flori, frunze, păsări), dar transformate printr-o stilizare proprie poporului român. Nu există opere în serie: fiecare obiect are individualitatea sa. Nici o scoarță nu se aseamănă cu alta; chiar atunci când aparțin aceluiași stil este greu să le confunzi. La fel se întâmplă și cu costumele naționale: nu există două costume identice.

Acest izvor de inspirație, această infinită varietate de motive se pot observa și în alte sectoare ale artei populare românești; de exemplu în muzică și poezie. Într-adevăr, abundența versurilor surprinde atât pe muzicografi cât și pe folcloriștii străini. Adesea într-un dans întâlnim zece variante ale aceleiași teme muzicale sau poetice. Producțiile populare românești nu sunt stereotipe. Creația continuă, adică opera, odată creată, nu se desparte de izvorul de inspirație, nu se „fixează", niciodată nu este destul de perfectă. Putem descoperi în această modalitate a creației populare românești un sens mai profund, o semnificație bogată în valori metafizice: ființa umană niciodată nu poate crea o operă perfectă deoarece perfecțiunea aparține numai lui Dumnezeu; în consecință, fiecare trebuie *să continue* creația celuilalt, *pentru că opera de artă nu este „un lucru mort", un simplu obiect inert, ci un organism care trebuie să se alimenteze fără încetare din geniul ființelor umane.*

M-am referit la poezia populară românească vorbind de *Miorița* și de *Legenda Meșterului Manole*. Este imposibil să tratezi această problemă în câteva rânduri, pentru că, după cum spun specialiștii, acest tezaur poetic este incomparabil, nu numai prin valoarea sa literară, ci și prin bogăția de motive și variante, prin valorile sale simbolice. Și aceasta prin faptul că o poezie populară de adevărată valoare nu este niciodată numai „poezie", ci este, în același timp, o valorificare globală a existenței. Un frumos text popular ne vorbește despre ceea ce poporul care l-a conceput gândește despre Viață și Moarte, despre Dumnezeu și Lume, despre Bine și Rău.

Printre români, poezia obișnuiește să fie acompaniată de muzică, poemele „se cântă". Există multe texte și nenumărate variante muzicale ale cântecului numit *doina*, dar stilul este mereu același și mereu se distinge o doină dintre o sută de alte melodii. Este un cântec lent, melancolic, uneori de-o tristețe dureroasă.

Desigur, nu este singura temă muzicală românească, nici cea mai răspândită. O citām din cauza popularității de care se bucură doina în străinătate. Nu se poate vorbi de poezie populară românească fără a vorbi de *dor*, „saudade" al românilor. Este un sentiment complex, greu de analizat în câteva rânduri (Cf. articolului nostru *„Dor" a saudade romena*, în ziarul „Accao", 31 decembrie 1942). Acest cuvânt servește deopotrivă pentru a exprima melancolia de a fi departe de ai tăi, nostalgia după vremurile fericite care au trecut, ca și dorința puternică pentru cineva sau ceva drag. Dorul se regăsește atât în versurile cele mai melancolice, cât și în cele mai pătimașe.

În rezumat, cultura populară românească este una dintre cele mai organice și substanțiale cunoscute în Europa. Și este ușor de înțeles de ce dacă ne gândim că poporul român se compune în marea lui majoritate din țărani (80 la sută dintre locuitorii lui) și că a păstrat până acum o civilizație rurală arhaică, dispărută astăzi în țările cu o structură urbană avansată. Arhaismul acestei civilizații se explică prin continuitatea de rasă și de teritoriu care există între geto-daci și romani. În Nordul Transilvaniei,

în special se păstrează tradiții folclorice care se explică numai prin protoistoria geto-dacilor (de exemplu, ceremoniile referitoare la mandragoră: cf. studiul nostru: *Le culte de la mandragore en Roumanie,* „Zalmoxis" I, 1938, pag. 209-225). Civilizația populară românească este una dintre cele mai bine păstrate și, în același timp, dintre cele mai bogate din Europa. Este ușor de înțeles că o asemenea civilizație a putut crea monumente artistice atât de perfecte și o poezie extraordinar de vastă și elaborată. Din acest tezaur s-au inspirat cei mai însemnați scriitori români: poezia lui Mihai Eminescu, proza savuroasă a lui Ion Creangă, romanele și nuvelele lui Mihail Sadoveanu (pentru a cita numai trei scriitori ai secolului al XIX-lea și al XX-lea) continuă arta populară. În virtutea acestei dependențe organice a celor mai mari scriitori români, de izvorul comun din care s-au născut și operele de artă populară, nu există discontinuitate între limba vulgară și limba cultă. Mai mult încă, în timp ce dintre toți autorii culți ai altor literaturi europene numai La Fontaine și, poate, Cervantes sunt înțeleși și apreciați de orice țăran din țara respectivă, majoritatea autorilor clasici români sunt autorii favoriți ai oamenilor de la sate. Un Goethe sau un Schiller sunt greu accesibili, în principalele lor opere, pentru un țăran german; la fel, se întâmplă cu Dante sau Petrarca pentru țăranii italieni; cu Montaigne, cu Racine sau Rabelais pentru populația rurală franceză; cu Shakespeare pentru englezi. În schimb, un scriitor ca Ion Creangă, cea mai mare parte a poeziilor lui Mihail Eminescu, toată opera lui Mihail Sadoveanu, presa istorică a lui Odobescu și alți autori clasici români sunt apreciați și căutați de țărani, chiar dacă știu să citească greu și trebuie să le citească cineva cu voce tare. Acest fapt dovedește până la ce grad literatura română modernă își înfige rădăcinile în solul bogat al culturii populare.

Personalități marcante ale culturii românești

AM ARĂTAT la începutul acestui studiu că popoarele care locuiesc din preistorie până în perioada contemporană pe teritoriul vechii

Dacii au suferit alternativ influența Orientului și Occidentului. După influența greacă din primele secole în. de H. (pentru a nu menționa celelalte influențe ale preistoriei și protoistoriei), urmează influența occidentală, datorată cuceririi lui Traian; invaziile barbare au rupt relațiile culturale cu Occidentul și Dacia se întoarce către Bizanț, o Romă elenizată și, la urma urmei, orientalizată. În fine, secolul al XVII-lea marchează orientarea culturii române către Occident. Astfel, personalități ca marele istoric Miron Costin descoperă latinitatea și Occidentul cu ajutorul umanismului polonez; cronicarul Constantin Cantacuzino, cunoaște direct Occidentul în Italia; marele Dimitrie Cantemir, omul universal, este ales membru al Academiei din Berlin și întreține corespondență cu cei mai mari înțelepți și filozofi ai epocii. În secolul următor continuă influența occidentală, fie prin intermediul școlilor fanariote, fie direct, la începutul secolului al XIX-lea, când apare în Transilvania curentul cunoscut sub numele de „Școala ardeleană", care-și propunea, printre alte obiective, să elimine din limba română toate cuvintele de origine slavă. De atunci încoace cultura română a primit fără încetare influența occidentală, mai întotdeauna franceză, uneori italiană, iar în timpul generației celei mai celebre - epoca lui Eminescu -, germană.

Această alternanță între Orient și Occident a dat culturii românești culte (o vom numi astfel pentru a o deosebi de cultura populară) o caracteristică absolut personală, greu de confundat. Este necesar să adăugăm că prin *influență* înțelegem extinderea orizontului spiritual, o fertilizare a resurselor creatoare proprii și niciodată o *copie* sau *imitația* unei valori străine. Niciodată nu s-a creat nimic cu o astfel de imitație, dimpotrivă, imitația a produs întotdeauna rezultate mediocre și sterile pe care Istoria nu le păstrează. Cultura românească a cunoscut, desigur, ca oricare altă cultură, imitatori mediocri, care au copiat valorile la modă din Occident; dar, dacă ei au îndeplinit, poate, misiunea de a populariza ideile occidentale, nu au contribuit însă cu nimic la îmbogățirea patrimoniului spiritual românesc și, cu mult mai puțin, al celui european. Majoritatea

creatorilor, după cum vom vedea, au asimilat o parte a culturii europene dar au creat cu propriile lor forțe.

Într-adevăr, cel mai mare geniu român, Mihail Eminescu, era în același timp, unul dintre oamenii cei mai culți, un adevărat om universal. De la filozofie la lingvistică, de la economie politică la folclor și la ocultism, pe toate le-a parcurs, avid de o știință enciclopedică și profundă, în același timp. Și totuși creațiile sale, păstrând adesea chiar și forma poeziei populare, exprimă într-o formă desăvârșită geniul poporului român. Creațiile lui Eminescu au câștigat un loc însemnat în istoria literaturii mondiale, tocmai pentru că nu erau o reluare a operei străine, ci pentru că aveau o notă originală și inedită. Poemul lui Eminescu, *Luceafărul* – Steaua dimineții –, considerat de critici una dintre cele mai frumoase creații din poezia europeană a secolului al XIX-lea, prezintă drama eternă a geniului care atinge nemurirea, dar niciodată nu poate cunoaște norocul terestru; „acțiunea" acestui poem se desfășoară parte într-un cadru cosmic, parte într-un castel legendar românesc. Este scris într-un minunat ritm popular, dar imposibil de imitat.

Eminescu, în capodopera sa *Luceafărul,* nu este numai un exemplu tipic al culturii românești culte; într-un anume sens este chiar definiția acestei culturi. Într-adevăr, *ceea ce atrage atenția în cultura românească este că cea mai mare parte a geniilor creatoare sunt oameni extrem de culți și, în același timp, buni patrioți, mari iubitori ai patriei lor.* Am citat deja numele principelui Dimitrie Cantemir. A fost cel care a inaugurat această tradiție a „omului universal" care subzistă și, în același timp, foarte român, acuzat uneori de contemporanii săi că este „un naționalist exaltat". Eminescu face parte dintre aceștia. Această personalitate, care traducea pe Kant și citea Upanișadele, a fost un profet naționalist, adevăratul creator al naționalismului politic român. Alt exemplu: Bogdan Petriceicu Hașdeu (1836-1907), omul cel mai înțelept al timpului său, profesor de limbi indo-europene la Universitatea din București (știa vreo douăzeci de limbi, printre care se aflau persana, turca, toate limbile slave etc.) și care putea preda în același timp Economia Politică, Dreptul, Istoria și Etnografia. Hașdeu era un scriitor care în operele sale teatrale, în poeziile sale,

în povestirile sale istorice, în conferințe și articole politice manifesta o dragoste profundă pentru țara și poporul său, o adâncă cunoaștere a limbii populare, era un român din cap până-n picioare.

Trebuie să menționăm de asemenea pe Alexandru Odobescu, profesor de Arheologie și scriitor cu o cultură vastă; Vasile Pârvan, arheolog și filozof, autorul unui foarte interesant sistem filozofic, care întrunește calitățile universal împletite cu cel mai pur „românism". Merită o menționare specială marele istoric și poliglot Nicolae Iorga, autorul unei opere imense, care nu a lăsat nici un sector al științei umane fără a-l studia, continuator al naționalismului lui Eminescu. Nicolae Iorga a fost, cu adevărat, un profet al românimii. Acest om ilustru, care citea în toate domeniile, care scria în șase sau șapte limbi și citea în treizeci, a apărat cu pasiune valorile spirituale românești contra importatorilor din străinătate. Înțelegea că este necesar să *asimilezi* și nu *să imiți.*

Acest tip „eminescian", de om universal unit cu românul pur, este tipul dominant în cultura românească, dar nu și unicul. Au fost și alții a căror creație, ca și a personalităților deja amintite, a avut o structură tot atât de românească, fără a poseda o cultură la fel de universală. Vom menționa pe primul dintre ei, pe Ion Creangă, autorul unui singur volum de proză, dar cu siguranță cel mai citit scriitor din România. Creangă a fost învățător, dar păstra ca nimeni altul tezaurul folcloric al satului său și acesta îi alimentează și îi însuflețește poveștile de neuitat și încântătoarele amintiri din copilărie. Să nu-l uităm nici pe Mihail Sadoveanu, de o forță epică și de o fecunditate incomparabile, cel care a evocat toată istoria românilor în romanele și nuvelele sale, care a reflectat în cărțile sale tot peisajul țării; nici pe Liviu Rebreanu, cel mai mare romancier actual al României, autorul faimosului *Ion,* epopeea țăranului din Transilvania, a țăranului etern, sfâșiat între dragostea pentru pământ și pasiune; nici pe Tudor Arghezi, cel mai mare poet contemporan al României, care a transfigurat limba română, îmbogățind-o cu noi valori și a cuprins în versurile lui toată tragi-comedia vieții. Și am putea continua citând încă măcar vreo zece nume de scriitori români moderni; dar este inutil să

dăm liste de nume când nu putem vorbi în detaliu despre fiecare dintre ei. Foarte puțini scriitori din această categorie au devenit celebri dincolo de granițele lor. Numai Panait Istrati, neuitatul rapsod al Dunării, al Bărăganului și Carpaților, Liviu Rebreanu și Mihail Sadoveanu au fost suficient de traduși în alte limbi, cucerind astfel, un titlu la care aveau dreptul: acela de scriitori europeni. De asemenea, s-au tradus opere din mulți poeți și romancieri români și putem aștepta cu încredere rezultatele. Ceea ce nu trebuie uitat niciodată este *izvorul* permanent de inspirație al tuturor acestor creatori: tezaurul lingvistic și artistic popular. Pentru că toți au băut din spiritualitatea poporului român, din creștinismul lui, din filozofia vieții, din atitudinea lui în fața existenței, unii conștient, alții fără să o știe. Dar și așa, continuitatea organică dintre tradiție și operele lor a fost evidentă.

[Los Rumanos *Breviario historico. Madrid: Editorial Stylos (Publicaciones del Instituto Rumano de Cultura), 1943, trad. după originalul spaniol de Aurica Brădeanu*].

CRONOLOGIE SUMARĂ

Cu vreo 2000 de ani în. de H. - Apariția în istorie a geto-dacilor în Dacia.

Secolul al VI-lea în. de H. - Herodot scrie despre religia geto-dacilor.

335 ani în. de H. - Alexandru cel Mare traversează Dunărea în Dacia.

Anul 292 în. de H. - Regele Dromihetes distruge armata Regelui macedonean Lisimah.

Cu un secol în. de H. - Marele conducător dac Burebista.

Anul 85 după H. - Dacii, sub domnia lui Decebal, atacă pe romani şi ies biruitori.

101-102 după H. - Primul război al lui Traian contra lui Decebal.

105-106 după H. - Al doilea război al lui Traian. Decebal se sinucide, iar Dacia devine provincie romană.

Secolul al III-lea - *Dacia felix* este atacată de barbari.

271-274 - Aurelian retrage legiunile din Dacia.

315 - Monumentul *Tropaeum. Trajani* din Dacia inferioară (Dobrogea) este restaurat de împărat.

328 - împăratul Constantin traversează Dunărea.

Secolul al IV-lea - Daco-romanii se creştinează.

375 - Invazia hunilor.

Secolul al VI-lea - Invazia longobarzilor şi avarilor.

580 - Apare numele Romania pe o inscripţie greacă din Sirmium.

Secolul al VII-lea - Invazia slavilor.

895-906 - Invazia maghiarilor în Europa Centrală.

976 - Prima menţiune a valahilor sau românilor.

Sfârşitul secolului al XI-lea - *Blakumen* pe o inscripţie runică din Sjonhem.

Secolul al XII-lea - Valahii în *Cântecul lui Roland.*

1173-1193 - Principii români din Transilvania secolului al X-lea apar menţionaţi în *Gesta Hungarorum.*

1186 - Rebeliunea valahilor contra împăratului bizantin. Întemeierea Imperiului româno-bulgar.

1222 - Terra Blacorum în Transilvania.

1241 - Mare invazie tătară în Europa Centrală.

1247 - Principele român Litovoi şi Seneslau în Oltenia.

1308 - Prima menţiune a Principatului Munteniei (Valahia) în Cronical ui Otokar din Siria.

1324 - Prima menţiune a lui Basarab, creatorul dinastiei Munteniei.

1352 - Întemeierea celui de al doilea principat român (Moldova).

1386-1418 - Mircea cel Bătrân.

1389 - Prima bătălie a lui Mircea contra turcilor.

1400-1432 - Alexandru cel Bun.

1442 - Ion Corvin de Hunedoara, mare voievod, al Transilvaniei, îi învinge pe turci.

1456-1462 - Vlad Tepeş.

1457-1504 - Ştefan cel Mare.

1474 - Marea victorie contra turcilor la Vaslui.

1527-1538 - Petru Rareş.

1593-1601 - Mihai Viteazul.

1600 - Unirea celor trei principate române - Muntenia, Moldova şi Transilvania - într-un singur stat.

1683 - Turcii asediază Viena.

1635-1654 - Matei Basarab domneşte în Muntenia.

1634-1635 - Vasile Lupu, în Moldova.

1678-1688 - Şerban Cantacuzino.

1688-1714 - Constantin Brâncoveanu.

1686 - Recucerirea Budei de austrieci.

1710-1711 - Dimitrie Cantemir.

1711 - Petru cel Mare este învins de turci la Stănileşti.

1775 - Austriecii cumpără de la turci o parte a Moldovei (Bucovina).

1784-1785 - Răscoala românilor din Transilvania (Horia, Cloşca, Crişan).

1791 - *Suplex libellus valachorum* al românilor din Transilvania.

1792 - Ruşii ajung, pentru prima dată în Istorie, la râul Nistru.

1821 - Ruşii smulg o parte a Moldovei (Basarabia).

1821 - Răscoala lui Tudor Vladimirescu.

1848 - Răscoala românilor din Transilvania (Avram Iancu).

24 ianuarie 1859 - Principele Alexandru Ioan Cuza este ales, în acelaşi timp, în Moldova şi în Muntenia.

10 mai 1866 - Principele Carol de Hohenzollern urcă pe tronul României.

31 iulie 1877 - Rușii în situație dificilă la Plevna (Bulgaria) cer ajutor românilor.

Decembrie 1877 - Plevna cade, turcii cer pace. Independența totală a României.

10 mai 1881 - România devine regat.

10 octombrie 1914 - Moartea regelui Carol I.

1914-1927 - Regele Ferdinand.

1916-1917 - România în Marele Război.

24 ianuarie 1918 - Basarabia declară unirea ei cu România.

28 noiembrie 1918 - Bucovina, declară și ea Unirea.

1 decembrie 1918 - Transilvania, de asemenea, declară unirea cu România.

1919 - Revoluția comunistă a lui Bela Kun în Ungaria este anihilată de trupele române.

1930-1940 - Domnia lui Carol al II-lea.

27 iunie 1940 - *Ultimatum* din partea Sovietelor, care iau în stăpânire, pentru a doua oară, Basarabia.

30 august 1940 - Arbitrajul de la Viena și cedarea Transilvaniei de Nord Ungariei.

6 septembrie 1940 - Regele Mihai urcă pe tron.

28 iunie 1941 - România intră în război cu U.R.S.S.

Vara lui 1941 - Recucerirea Basarabiei și Bucovinei.

PREFAȚĂ

CARTEA DE FAȚĂ apare cu o întârziere de cel puțin șase ani. Într-unul din cursurile de istoria și filosofia religiunilor pe care le-am ținut la Facultatea de Litere din București (1936-1937), suplinind conferința de Metafizică a profesorului Nae Ionescu, am avut prilejul să expun, în liniile lor mari, conținutul și rezultatele acestei cărți. O versiune tehnică a acelor lecțiuni, cu tot aparatul științific necesar, a fost mai demult pregătită - sub titlul *Manole et les rites de construction* - pentru revista *Zalmoxis*: împrejurările, și îndeosebi prelungita absență din țară a editorului, au făcut ca volumele din *Zalmoxis* să apară la intervale tot mai neregulate, așa încât, înainte de a publica versiunea tehnică, am socotit că n-ar fi lipsit de interes să dau la lumină *Comentariile* de față.

Dificultatea pe care am avut-o de întâmpinat era, în primul rând, de ordin formal: pentru a le face accesibile unui număr cât mai mare de cititori, *Comentariile* trebuiau ferite de scheleria erudită și bibliografică, inevitabilă unui asemenea studiu; pe de altă parte, aparatul critic și bibliografic nu putea fi pe de-a-ntregul sacrificat, pentru că niciodată n-am cerut cititorului să ne creadă pe cuvânt și, mai ales, pentru că nu voiam să acordăm paginilor de față faima, nemeritată, a unui „esseu". Este de mult convingerea noastră că o *filosofie a culturilor populare* nu se poate clădi decât după o lungă și disciplinată familiaritate cu documentele pe care folklorul, etnografia și istoria religiunilor ni le pun la îndemână. Această familiaritate presupune ani de cercetări fără glorie, extenuante analize „verticale" ale unui singur sector, sau laborioase anchete „orizontale" pentru precizarea circulației unui motiv - dar, între altele, ea are avantajul de a feri pe cercetător de orice generalizare pripită și, mai ales, îl îmbogățește cu o anumită putere de divinație, îngăduindu-i să distingă ceea ce e arhaic și permanent de ceea ce e secundar și local în creațiile folklorice.

Nu *faptele* ca atare sunt importante (pentru că aceste fapte sunt de cele mai multe ori convenabil adunate în enciclopedii, manuale și bibliografii), ci *conviețuirea* cu ele timp îndelungat, cercetarea lor în universul mental care le-a dat naștere, înțelegerea lor înlăuntrul întregului din care s-au desprins.

Evident, cât ar fi ea de indispensabilă, simpla adunare, clasificare și interpretare a documentelor etnografice nu ne poate releva mare lucru privitor la spiritualitatea arhaică. E nevoie, înainte de toate, de o mulțumitoare cunoaștere a istoriei religiunilor și a teoriei metafizice implicate în rituri, simboluri, cosmogonii și mituri. Imensa majoritate a bibliografiei internaționale, referitoare la folklor și etnografie, e prețioasă în măsura în care cuprinde material autentic al spiritualității populare, dar lasă mult de dorit îndată ce încearcă să explice acest material prin desuete „legi", la modă pe timpul lui Tylor, Mannhardt sau Frazer. Nu e locul aici să începem un examen critic al feluritelor metode de a interpreta documentele spiritualității arhaice. Fiecare din aceste metode au avut, la timpul lor, anumite merite. Dar aproape toate au urmărit mai degrabă istoria (exact sau inexact înțeleasă) unui document folkloric sau etnografic, decât descoperirea sensului spiritual pe care l-a avut acest document, restaurarea consistenței lui intime. În ultimul timp, reacțiunea împotriva acestor metode pozitiviste n-a întârziat să se facă simțită; un Olivier Leroy printre etnologi, un René Guénon și J. Evola printre filozofi, un Ananda Coomaraswamy printre arheologi etc. Reacțiunea care a mers uneori până la a nega evidența istoriei și a ignora în totalitatea lor rezultatele faptice dobândite de anchetatori.

Comentariile de față ar câștiga în interes dacă ar putea fi citite împreună cu unele din studiile noastre anterioare, îndeosebi *Cosmologie și alchimie babiloniană, Magic, Metallurgy and Alchemy, Ierburile de sub cruce, Notes sur le symbolisme aquatique* și *Mitul Reintegrării.* Ele fac parte din aceeași „familie" de studii gândite, elaborate și în parte definitiv redactate în anii 1935-38. Rezultatele dobândite în aceste cercetări au fost de mai multe ori amintite în paginile ce urmează și e inutil să mai stăruim aici.

Ca și atâtea alte studii tehnice și filozofice, și *Comentariile la Legenda Meșterului Manole* ar fi continuat să doarmă în sertare - căci „trăim cumplite vremi, de cumpănă mare pământului nostru și nouă". Dar am socotit că ele ar putea avea și un alt folos în afară de cel curat teoretic care, în primul rând, ne-a preocupat. *Este vorba aici de o concepție arhaică a morții, pe care strămoșii noștri nu numai că au împărtășit-o, dar au cântat-o atât de desăvârșit, încât te întrebi dacă nu cumva și-au regăsit în ea toate năzuințele și toate jertfele; dacă nu cumva această valorificare a morții rituale, singura moarte creatoare, nu e un mit central al spiritualității neamului românesc.* Cititorul va putea singur judeca în ce măsură această valorificare a morții rituale este validată de documentele pe care le menționăm în paginile ce urmează. Lui Constantin Noica îi datorez în bună parte apariția acestei cărți. Nu numai pentru că și-a luat asupră-și sarcina de a îngriji tipărirea ei, ci și pentru faptul că multe pagini au fost scrise în primul rând cu gândul la nelămuririle și obiecțiile lui.

M. E.

Lisabona, martie 1943

1. Participaţie şi repetiţie

POATE CĂ CEA MAI semnificativă deosebire între omul modern şi omul arhaic constă în aceasta: pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificaţie decât în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care repetă un act primordial (bunăoară, Creaţia).

Bijuteriile sunt eficiente pentru că participă la anumite principii cosmice, adică la o realitate ultimă, metafizică. Fiecare piatră nestemată, fiecare metal nobil poartă în propria lui substanţă un principiu cosmic. Aurul e preţios pentru că e un metal solar; perlele aparţin lunii şi ca atare sunt strâns legate de simbolismul acvatic şi de emblemele fertilităţii. Omul culturilor tradiţionale poartă aproape de trupul lui - şi e întovărăşit de ele în mormânt - bucăţi de aur, jad şi perle pentru a-şi spori propria sa realitate în timpul vieţii şi a-şi asigura o soartă fericită post-mortem. Perlele promovează virtuţile feminine: naşterea, fecunditatea. Valoarea lor se datoreşte arhetipului cosmic din care descind şi de la care se revendică: luna. Ele nu sunt nişte simple „obiecte", ci, într-un anumit sens, un microcosmos. Pentru că perla este o imagine a „lunii", dar este în acelaşi timp – prin simbolismul scoicii – şi o emblemă a „femeii". Un asemenea „obiect" capătă semnificaţie în măsura în care, rămânând în acelaşi timp el însuşi, exprimă sau reprezintă un principiu cosmic „Obiectul" e sporit prin nenumărate valenţe: este ideograma simbol, emblemă, centru de energie cosmică, consubstanţialitate - toate acestea simultan sau succesiv. Dar, măcar printr-una din aceste valenţe, el participă necontenit la principiul de la care se revendică. Este suficient un contact direct pentru ca, prin el, omul să fie integrat într-un ritm sau într-o unitate cosmică. Perla infuzează femeia care o poartă cu energie lunară, dar face în acelaşi timp mai mult: o reintegrează unui uriaş circuit care are loc între nenumărate niveluri cosmice. Căci „luna", pentru culturile arhaice, înseamnă şi altceva decât astrul fizic; înseamnă un centru care subsumează, reprezintă sau controlează apa, ploaia, fecunditatea, noaptea, moartea, latenţele, viaţa

pre-formală, reînvierea etc. Este suficient contactul cu una din emblemele lunare mai proeminente (în cazul nostru, perla) pentru ca femeia să fie solidarizată acestor centre de energie cosmică şi integrată ritmului lor; ca ea să-şi găsească sporită feminitatea, asigurată fecunditatea; într-un cuvânt, să-şi realizeze în condiţii optime destinul său aici pe pământ şi să-şi construiască soarta post-mortem. Pentru aceste virtuţi erau purtate perlele; valoarea lor estetică şi economică s-a desprins mult mai târziu, când sensul metafizic primordial a început să fie uitat, datorită anumitor revoluţii care au avut loc în viaţa mentală a societăţilor europene.[1]

Să amintim acum al doilea exemplu: de data aceasta, nu exemplul unui „obiect", ci al unui „act". E vorba de culegerea buruienilor bune de leac. Se ştie că nici o buruiană de leac nu-şi păstrează virtuţile ei medicinale, dacă nu e culeasă cu un anumit ritual; bunăoară, la miezul nopţii, pe lună sau fără lună, făcându-se anumite gesturi, rostindu-se anumite cuvinte, oferindu-se daruri pământului de unde a fost smulsă etc., etc. De fapt, acest ritual nu este decât repetarea unui *act iniţial,* făcut de Hecate (în cazul vrăjitoarelor europene), repetat de Medeea etc. Vrăjitoarele imită ritualul primordial al zeiţei Hecate. Sub influenţa creştinismului, femeile culeg ierburile bune de leac spunând că le culeg de sub Crucea Mântuitorului, sau pentru a le duce Lui, să-şi vindece rănile. „Noi mergem... să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mântuitorului", stă scris într-un manuscris din sec. XIV. Se repetă, aşadar, un act iniţial - acela pe care l-au împlinit sfintele femei din jurul crucii. Chiar plantele culese, ca să fie bune de leac, trebuie să corespundă unui anumit prototip. Prin ritualul alegerii, ele îşi recapătă sensul şi funcţia pe care au avut-o „în acel timp", *ab origo,* adică în momentul când au devenit ceea ce sunt, ierburi tămăduitoare. „Te salut, o iarbă sfântă... pe Muntele Calvarului te-ai aflat întâi"; sau: „Sfântă eşti tu, Brebenică... pentru că întâi pe Muntele Calvarului ai fost găsită", spun două descântece anglo-saxone din sec. XIV.[2] După părerea noastră - aşa cum am încercat să arătăm în cartea *La Mandragore* - chiar ritualele culegerii anumitor plante vrăjitoreşti, de ex. mătrăguna, n-ar fi decât copia degradată a unui alt act iniţial: lupta eroului

pentru dobândirea plantei vieţii, luptă care implică înfruntarea unui mare număr de primejdii (monstrul păzitor etc.). Primejdiile care ameninţă pe cel care îndrăzneşte să smulgă mătrăguna n-ar fi decât imaginea degradată (căzută, adică, de la un nivel metafizic la unul magic şi medicinal) a pericolului întâmpinat de erou (Ghilgameş, Herakles etc.) în căutarea plantei vieţii, a arborelui miraculos, etc. Se ştie că orice *căutare* a unei valori absolute implică întâmpinarea unui nesfârşit număr de obstacole, fie că această „valoare absolută", cum i-am spus, e formulată prin iarba sau arborele vieţii, potirul sfântului Graal etc. Dar ne mulţumim, deocamdată, să constatăm că ritualul culegerii ierburilor bune de leac repetă actul iniţial al Medeei - Hecate sau actul care a avut loc *ab initio,* „în acel timp", lângă crucea Mintuitorului.

Am putea aminti, ca un al treilea exemplu, actul generator, care este asimilat, în multe culturi arhaice, actului creaţiei cosmice. Sau desţelenirea arăturii, asimilată la rândul ei cu actul generator, deci cu modelul primordial: Creaţia. Sau călătoria - asimilată ceremoniilor de iniţiere, care la rândul lor nu sunt decât prefigurări ale morţii. Toate acestea alcătuiesc modele, arhetipuri, repetate de câte ori o cer împrejurările vieţii. Repetarea lor nu e un act silnic sau inutil; dimpotrivă, prin ele se sporeşte realitatea vieţii şi omul, ca atare, capătă un conţinut metafizic. Se imită un gest primordial sau se însuşeşte un obiect care participă la un prototip, pentru că, prin asemenea gesturi sau obiecte, omul rămâne în real şi creează în realitate. Continua reîntoarcere la actul originar, la ceea ce a fost *ab origo* garantează nu numai eficienţa acţiunii pe care omul o repetă pentru a miliarda oară, dar validează şi „normalitatea" ei; omul rămâne în „lege", acţionează în conformitate cu normele cosmice (căci ce face el acum, a făcut „odată" Eroul, sau Soarele, sau Noaptea etc.) şi, totodată, îşi confirmă propria sa realitate. Omul *este* om, în măsura în care se păstrează în nemijlocită comuniune cu principiile care susţin Firea întreagă.

Un alt exemplu ne va ajuta să înţelegem mai limpede cele ce vor urma. Când coloniştii scandinavi au luat în stăpânire Islanda, *landnáma,* şi au transformat-o dintr-o ţară pustie într-o regiune cultivată, ei n-au considerat această acţiune, nici ca lucru original, nici ca o lucrare

profană, omenească. Pentru ei efortul pe care-l făceau nu era decât repetarea unui act primordial: transformarea haosului în cosmos prin actul divin al Creației. Muncind pământul pustiu,[3] ei repetau de fapt munca zeilor care organizau haosul, dându-i formă și norme. Ceva mai mult: o cucerire teritorială nu devine reală decât după (mai exact: prin) ritualul de luare în posesiune, care nu este decât o copie a aceluiași act primordial: creația Lumii. În India vedică, un teritoriu era luat în posesiune în chip legal prin ridicarea unui altar dedicat lui Agni.[4] „Se cheamă că s-a așezat *(avasyati)* când el construiește *un gar-haptya*, și toți cei care constituiesc altare ale focului, sunt așezați *(avasitah)*", spune *Satapatha Brahmana*, VII, 1, 1, 1-4. Dar construirea unui altar al lui Agni nu este altceva decât imitarea microcosmică a Creației. Iar orice sacrificiu este, la rândul lui, repetarea actului creației, după cum afirmă lămurit textele indiene (de ex. *Sat. Brah.*, XIV, 1, 2, 26 etc.).

Deci, o lucrare omenească nu are sens nici validitate decât în măsura în care repetă actul divin care a avut loc „odinioară", „în acele timpuri", *ad initium, agre* (cum stă scris în textele sanscrite). Nu există nimic real în afară de ceea ce a făcut divinitatea (fie că această divinitate este formulată simbolic, ritual sau oral, prin zei sau prin principii cosmologice etc.). *Așadar, pentru a trăi în chip real, omul nu are altceva de făcut decât să imite, de câte ori le cer împrejurările, gesturile divinității.* Să se observe că timpul este aproape întotdeauna suspendat în ritual, după cum el capătă o cu totul altă calitate în mit. Ritualul repetă un act inițial, dar această acțiune se petrece, de fapt, în timpul „acela", originar. Timpul ritual este întotdeauna același: timpul când s-a săvârșit pentru prima oară ritualul. Brahmanii pretind că prin sacrificiile lor există Cosmosul și că, dacă aceste sacrificii ar fi întrerupte, lumea întreagă s-ar reîntoarce în haosul primordial. Brahmanii, așadar, nu *susțin lumea* prin ritualul sacrificiilor, ci o *fac;* sau mai bine zis: coincid ritual cu facerea lumii de către Zei, pentru că timpul în care se realizează un ritual este calitativ diferit de timpul profan, el nu curge, ci este întotdeauna același, fiecare act sacrificial petrecându-se în același „moment" al începutului. Cu alte cuvinte, și fără

a trăda câtuși de puțin sensul acestor lucruri, s-ar putea spune că toate ritualele, de la începutul lumii și până în clipa de față, coincid, ele nefiind decât *același* ritual, realizându-se în *același* timp sacru; repetarea lor este o iluzie datorită incongruenței dintre timpul sacru și timpul profan.

Aceeași axiomă stă la temelia teoriei ciclurilor cosmice și istorice, așa cum a fost elaborată de orientali: evenimentele care duc la stabilirea unei lumi noi sunt repetarea, pe o altă scară, a evenimentelor care au avut loc „odinioară", adică în clipa Creației. Această teorie mistică a ciclului cosmic se regăsește și în fizica lui Aristotel, în „Marea Vară" și „Marea Iarnă". Ca de obicei, înapoia unei teorii fizice arhaice se descifrează o întreagă mitologie, care la rândul ei nu e decât dramatizarea unei axiome cosmologice. „Marea Iarnă" se întâlnește în credințele iraniene și în „Iarna lui Fimbul" a mitologiilor nordice; ea reprezentând etapa finală a încheierii unui ciclu cosmico-istoric similar „marii disoluții" cosmice *(mahapralaya)* indiene. Orice eveniment catastrofic se leagă, așadar, de apocalipsul cosmic care, printr-o „mare disoluție", va reduce pluralitatea fragmentală a lumilor la unitatea primordială, la Haosul de dinainte de Creație. Orice „lume nouă", care se creează în istorie, implică negreșit o etapă „haotică", asemenea haosului premergător Creației, și o etapă „cosmizantă", identică evenimentelor care au dus la facerea și organizarea Lumii.

2. Folklor și metafizică

CÂT AR FI DE SUMARE, considerațiile de mai sus alcătuiesc o nimerită introducere în comentariul legendei Meșterului Manole. Evident, în comentariul pe care ne-am propus să-l scriem, iar nu în studiul genetic sau artistic al baladei. Studiul acesta a fost făcut de mulți folcloriști și lingviști români, de la Șăineanu până la prof. Caracostea, și de alți învățați din țările vecine, ca Arnaudov și Skok, și nu credem că multe lucruri noi ar mai putea fi spuse pornind de la aceleași preocupări și folosind aceleași

metode.[5] Se vor mai înregistra un număr oarecare de variante, se va preciza, poate, centrul genetic al baladei, se vor rectifica actualele itinerarii ipotetice ale legendei, se vor emite noi teorii asupra datelor istorice care eventual ar putea fi legate de versiunile române şi balcanice ale legendei. Vom trece îndată în revistă rezultatele la care s-a ajuns în această privinţă. Ele vor putea fi, fără îndoială, îmbunătăţite când se vor înregistra şi publica toate variantele româneşti, după metoda lui Anti Aarne şi Karle Krohn, care are, între altele, meritul de a istovi problema circulaţiei şi genezei unui motiv folcloric.

În paginile de faţă urmărim, însă, cu totul altceva. Nu *istoria* baladei ca atare, ci studiul *lumii* pe care o înfăţişează ea. *Fiecare produs folcloric - legendă, vrajă, proverb etc. - poartă în sine universul mental care i-a dat naştere, întocmai cum un ciob de glindă păstrează aceeaşi lume ca şi întregul din care a fost desprins.* Nu este vorba, aici, de a „interpreta" o legendă sau un obicei după anumite teorii preconcepute de a-i da, cum se spune, o „interpretare personală". O asemenea interpretare personală nu poate fi creatoare decât într-o operă şi, şi aici, numai în anumite limite şi respectând anumite norme. În comentariile pe care ni le-am propus, „interpretările" nu au ce căuta. Studiem, cum am spus, *lumea* pe care o înfăţişează balada, şi toată grija noastră este de a explicita şi comenta această lume ca atare, fără să ne punem, deocamdată, problema validităţii ei şi a cauzelor istorice, psihologice, religioase care, eventual, i-au dat naştere.

Teoria generală, pe care o presupune orice univers mental consistent, se află implicată în orice produs folcloric sau document etnografic, chiar dacă, pentru cel care foloseşte asemenea produse folclorice sau le face să circule, aceste implicaţii teoretice nu mai sunt evidente. Este, bunăoară, perfect indiferent pentru înţelegerea magiei simpatice, dacă vrăjitoarea care arde o păpuşă de ceară, cu câteva fire din părul aceluia pe care vrea să-l piardă, îşi dă sau nu îşi dă seama, în chip mulţumitor, de teoria pe care o presupune acest act magic. Important pentru înţelegerea magiei simpatice este faptul că un asemenea act n-a fost posibil decât în clipa când anumiţi oameni s-au convins (experimental) sau au afirmat (pe temeiuri

teoretice) că unghiile, firele de păr etc., sau obiectele purtate de un ins păstrează aceeaşi legătură intimă cu el chiar după ce au fost îndepărtate. O asemenea credinţă presupune existenţa unui „spaţiu-plasă" care leagă între ele obiectele cele mai depărtate şi le leagă printr-o „simpatie" care-şi are legile ei („aflarea organică laolaltă", analogia formală sau simbolică, simetrii funcţionale etc.).[6] Cel care acţionează vrăjitoreşte (în cazul nostru, vrăjind o păpuşă de ceară cu câteva fire din părul insului pe care vrea să-l piardă sau să-l farmece) nu poate spera în eficacitatea actului său decât în măsura în care un asemenea „spaţiu-plasă magică" există. Că el ştie sau nu ştie despre un asemenea „spaţiu-plasă", că ştie sau nu ştie de „simpatia" care leagă firul de păr de omul din creştetul căruia a fost cândva tăiat – este cu totul irelevant. Actul magic, considerat în el însuşi, ne înfăţişează un asemenea „spaţiu-plasă" şi o asemenea „simpatie" care leagă, invizibil, între ele obiectele cele mai depărtate. Universul mental, în care a fost formulat şi experimentat un asemenea act magic, presupune „spaţiul-plasă" şi „simpatia". Este foarte probabil că nu toate vrăjitoarele de astăzi îşi reprezintă lumea în consonanţă cu practicile lor magice. Aceste practici însă, considerate în sine, ne pot revela lumea din care au fost transmise, indiferent dacă cei care le repetă mai au sau nu acces teoretic la ea. Universul mental al lumilor arhaice a ajuns până în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic în credinţele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri, care, oricâte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente. Etimologia cuvântului „superstiţie" *(super stat,* ceea ce stă deasupra) este de altfel sugestivă: toate documentele acestea folclorice au rămas „deasupra" curgerii timpului, au plutit până în zilele noastre fără să poate fi abolite de revoluţiile mentale care au modificat radical viziunea omului în ultimele două mii de ani. Fiecare din ele sunt, într-un anumit sens, „fosile vii"[7] şi uneori ne este de ajuns o singură „fosilă vie" pentru a reconstitui întregul organic din care a supravieţuit.

Consideraţiile acestea trebuie avute prezente în minte ori de câte ori, în paginile ce urmează, vom încerca să reconstituim *teoria* care stă la temelia oricărei credinţe sau practici arhaice. Reconstituirea este, de

altfel, un termen impropriu, el având un sens referit numai la operația noastră, nu la teoria în sine, care e implicată în orice credință, obicei etc. și care nu cere altceva decât să fie revelată, manifestată, explicitată. Cum ne propunem, în aceste pagini, să ne înfățișăm lumea din care s-a desprins legenda Meșterului Manole, iar nu să urmărim istoria sau preistoria ei - ne-am îngăduit să folosim tot felul de documente arhaice, de la balade și superstiții, la fapte etnografice, tehnici mistice și obiceiuri profane. Asta nu înseamnă însă că toate se află pe același plan sau că au o valoare egală. „Trăind", sau mai precis fiind trăite de societăți umane felurite și în milenii deosebite, documentele acestea poartă pecetea *istoriei.* Ele prezintă uneori între ele anumite raporturi genetice. Este de la sine înțeles că altă vârstă și altă orientare are o baladă decât un ritual de construcție. Chiar actul lor de creațiune răspunde la nevoi cu totul diferite. Folosind, așa cum facem noi, documente în legătură cu construcția din toate vârstele și toate sectoarele, este ca și cum, vorbind de femeie, am cita Madame Bovary alături de un descântec ginecologic, Venus din Milo alături de legea sufragetelor, de *Blanche-fleur,* de cultul marilor zeițe, de biografia Catherinei cea Mare etc. Așa se făcea, în istoria religiilor, bunăoară, pe timpul lui Taylor, Frazer și al școlii antropologice engleze, care nu voiau să țină seama de *istorie* și vorbeau de spontaneitatea „sunetului uman", care reacționează la fel în împrejurări similare. Ca să nu cădem în aceeași greșeală de metodă, precizăm încă o dată că, deși nu ne îndoim că *istoria* se face pretutindeni simțită și că ea modifică orice „teorie", prin simplul fapt că aceasta e experimentată într-un concret, niciodată același - totuși, ne propunem, să nu ținem seama de *istorie* și să privim documentele, oricât ar fi de eterogene, în ele însile. Evident, nu se poate face o istorie a femeii comparând, pe același plan, *Madame Bovary* cu descântecele ginecologice etc. Dar, nu e mai puțin adevărat că, privite în ele însele, toate aceste documente, cât ar fi ele de eterogene și având vârste variate, converg către aceeași *teorie* și ne înfățișează același arhetip. Or, în comentariile de față, ne preocupă în primul rând teoria și gesturile arhetipale pe care le presupune legenda Meșterului Manole.

O baladă nu este numai un produs mai recent decât un ritual, dar este şi creată în alte împrejurări şi într-un alt văzduh metafizic. În comentariile noastre vom avea de-a face cu mai multe documente în legătură cu jertfa zidirii: balade, superstiţii şi legende, rituale, cosmogonii. Este de la sine înţeles că ritualul construcţiei a dat naştere unui număr considerabil de legende despre oamenii îngropaţi de vii la temeliile unui palat, pod, cetate etc. Aceste legende - din care vom spicui mai jos câteva - se întâlnesc în multe regiuni europene şi asiatice, dar numai în sud-estul Europei ele au fost creatoare de balade, adică de produse literare autonome. Putem deci afirma următoarea secvenţă: ritual de construcţie - legenda victimelor jertfite - baladă. Pe de altă parte, ritualul de construcţie este şi el o consecinţă „teoretică" a unui mit cosmogonic şi a unei întregi metafizici arhaice, care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are un „suflet" sau nu este „însufleţit". Secvenţa se întinde astfel de la cosmogonie la produsul literar popular. În felurite regiuni se poate astfel urmări măcar în parte secvenţa mai sus citată, fie că ea începe de la termenul prim (prezenţa mitului cosmogonic) sau de la alt termen.

Din orice categorie de fapte am aduna, însă, documentarea, acestea vor prezenta între ele o izbitoare asemănare de structură. Balada Meşterului Manole, legenda dărâmării castelului din Ţara Galilor, ritualul de construcţie din timpurile vedice, mitul cosmogonic - faptele acestea, atât de diverse şi aparţinând unor vârste atât de depărtate, sunt toate reductibile la un arhetip: nimic nu poate dura până nu i se conferă un suflet. Şi sunt reductibile nu în chip succesiv - balada implicând ritualul ş.a.m.d. - ci fiecare din ele poartă în sine, transparent, acelaşi arhetip. Să fie, oare, acest arhetip, acest principiu cosmologic prezent prin transmisiune şi în fiecare document din categoriile mai sus citate? Să fie el prezent, bunăoară, în actul de creaţie poetică al baladei româneşti sau sârbeşti? Poate că da. Dar, în orice caz, întrebarea, aşa cum e pusă, nu are prea mare importanţă. *Important pentru noi este constatarea că mentalitatea folclorică creează întotdeauna în conformitate cu anumite legi şi că aceste legi sunt „arhetipale". Că i-a fost transmis sau nu un anumit principiu metafizic este indiferent, deoarece orice creaţie folclorică se realizează cu exclusivitate în*

structuri în care aceste principii metafizice sunt implicate. În cazul nostru, deci, e indiferent dacă creatorul sau creatorii baladei au primit, prin transmisiune, teoria care perimează produsul lor de creație - pentru că, în cazul când nu ar fi primit-o, ar fi redescoperit-o fără să-și dea seama prin simplul lor act de creație artistică.

Un exemplu ne va ajuta să înțelegem mai limpede funcția arhetipală a creației folcloristice. Se știe, bunăoară, că amintirea unui eveniment istoric sau a unei figuri autentice nu e păstrată de memoria populară mai mult de 2-300 de ani.[8] De ce? Pentru că memoria populară reține anevoie faptele individuale și figurile autentice.* Ea funcționează cu alte structuri; în loc de evenimente, *categorii*, în loc de personaje istorice, *arhetipuri.* Personajul istoric este asimilat modelului său mitic (erou etc.), iar întâmplarea este asimilată categoriei de acțiuni mimice (lupta cu monstrul, frații inamici etc.). În cântecele balcanice publicate de d. Alex.

---

* Iată pasajul din Van Gennep de care se folosește Mircea Eliade: „Des recherches que j'ai entreprisé sur la valeur historique du folk-lore, il ressort que le souvenir d'un fait historique ne se maintient chez les collectivités ne faisant pas usage de l'écriture que pendant une durée de cinq à six générations, soixante cinquante ans en moyenne et deux cents au maximum. Ce resultat a été obtenu: 1. par l'étude de tableaux généalogiques de quelques familles régnantes chez plusieurs populations demi-civilisées; 2. en contrôlant les traditions de divers demi-civilisés (Esquimaux, Océaniens ete.) relatives à l'arrivée de navigateurs européens (Cook, Tasman ete), dont la date est connue d'autre part. Cette limite de la mémoire collective se rapporte a des faits très précis, mais d'une portée restreinte. Il va de soi que le souvenir des faite, passés d'autant plus tenace que ces faits ont présenté, ou présentent encore, plus d'importance pour la colléctivité. Tels de grands cataclysmes, une guerre heureuse on une mise en esclavage générale, une famine terrible ou une abondance de biens naturels exceptionnele". (Arnold van Gennep, *La formation des Légendes,* Paris, 1920, p. 163-164).

Privind în mod paralel textul citat și metoda de lucru a marelui etnograf francez cu cercetările imediat ulterioare ale lui Petru Caraman și ale lui Mircea Eliade, putem constata contribuția românească în domeniul cunoașterii eposului eroic, ca și în probleme ce țin de etnoistorie.

Într-o lucrare de mitologie comparată, *La question d' Homerè,* van Gennepp avea să aplice tezelor sale în scopul identificării trăsăturilor stilistice ale epopeilor antice, moravurilor, autorilor.

Iordan, Mihai Viteazul își pierde autenticitatea lui istorică și căpătă atributele „Eroului". Luptele sale cu turcii sunt asimilate luptei „Eroului" cu forțe demonice. Se vorbește despre conflictul lui cu un frate, inexistent, numai pentru că în categoria în care-l integra imaginația populară era prezent motivul „frații inamici". D. Petru Caraman arată cum dintr-un episod istoric (o iarnă cumplită, menționată în cronica lui Leunclavius) n-a mai rămas aproape nimic, totul fiind asimilat categoriilor mitice (Crivăț-Împărat etc.). Ca să mai amintim încă o dată un document pe care l-au citat de mai multe ori, Dieudonné de Gozon, al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan din Rhodos, a rămas celebru prin faptul că a omorât balaurul din Malpasso.[9] Așa cum era firesc, prințul de Gozon a căpătat, în legendă, atributele Sfântului Gheorghe în lupta cu monstrul. Inutil să adăugăm că lupta prințului de Gozon nu e menționată în documente și că de ea începe să se vorbească întâi la aproape două sute de ani după nașterea eroului. Cu alte cuvinte, prin simplul fapt că a fost considerat *erou,* prințul de Gozon a fost integrat unei categorii, unui arhetip, care n-a mai ținut seama de faptele sale autentice, istorice, ci i-a conferit o biografie mitică: orice erou luptă cu monstrul (Herakles, Ghilgamesh etc.).[10] Să mai amintim că Alexandru cel Mare, în legendă, luptă cu monștrii și caută apa vieții și a morții, așa cum a făcut, bunăoară, Ghilgamesh? Ne mulțumim cu aceste câteva exemple, din care se înțelege că *mentalitatea populară reține individualul în măsura în care acesta este integrat unei categorii impersonale; cu alte cuvinte, în măsura în care își pierde „autenticitatea" lui istorică și devine arhetip.*

Aceasta fiind *legea* care stăpânește producția folclorică, se înțelege lesne de ce întrebarea dacă, bunăoară, creatorii unei balade, având ca motiv central jertfa zidirii au primit prin transmisiune, directă sau indirectă, „teoria" care explică și justifică jertfa zidirii este o întrebare de interes mediocru. Deoarece, fie că au primit prin transmisiune această „teorie", fie că n-au primit-o, creatorii baladei, prin simplul fapt că creau pe nivelul folkloric, o găseau de-a gata în „materialul" pe care-l prelucrau. Mai precis, o descopereau dacă n-o cunoșteau și o redescopereau dacă o uitaseră, „teoria" fiind dată în actul creației folklorice așa cum este dată

„rezistența materialelor" în creația plastică. (Evident, nu e vorba decât de o analogie: pentru că și în creația folklorică se face simțită „rezistența materialelor", întocmai ca și în creația cultă). Un eveniment istoric poate provoca o anumită creație folklorică, dar o provoacă întrucât acel eveniment istoric a căpătat o rezonanță care îl încadrează într-o categorie arhetipală, adică în măsura în care încetează de a mai fi eveniment ireversibil și devine actualizarea unui moment repetabil la infinit. O catastrofă istorică devine, în acest caz, un „sfârșit al lumii", un reformator devine un Antechrist, o întâmplare se transformă într-un proverb.

De ce funcționează astfel mentalitatea folklorică? Un răspuns provizoriu ar fi: pentru că structura arhaică a acestei mentalități a luat naștere sub semnul ontologiei. Spaima omului arhaic este irealul, nesemnificativul, moartea; setea întregii lui ființe este realitatea ultimă, oricât ar fi de triviale formulele prin care e indicată această realitate absolută. Nu e locul aici să intrăm în discuția religiilor și metafizicilor așa numite „primitive" (am dedicat o voluminoasă lucrare acestor probleme), dar e suficient să examinăm cu atenție ceremonialul și credințele arhaice pentru a vedea că sub spaima de moarte, dorința de nemurire, iubirea de viață, dramaturgia divină, erotică mistică etc., etc., revine, cu o monotonie exasperantă, același motiv: a fi *întreg și real*. Ontologia si onticul sunt unica „obsesie" a omului arhaic. De aceea, cum spuneam la începutul acestor comentarii, tot ce face sau gândește el este copia unui prototip divin sau a unui gest cosmologic. De aceea, prin orice face sau gândește el, urmărește întotdeauna același lucru: să participe la *real*, să se centreze în inima realității. De aceea, lucrurile n-au sens pentru el decât în măsura în care încetează de a mai fi „lucruri", obiecte izolate, ireale, efemere, și devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice.

O asemenea structură mentală nu se poate interesa decât de „impersonal", de „arhetip", de categorie. În orice sector ar funcționa ea, nu validează decât ceea ce poate fi omologat principiilor metafizice, ceea ce are un model și participă la o realitate ultimă. Cartea de față aduce un mulțumitor număr de exemple pentru a nu mai fi nevoie de a le repeta

aici. Ne putem, deci, reîntoarce la comentariul legendei Meşterul Manole, fără a avea teama că „solicităm" documentele pe care le menţionăm mai jos, cerându-le să ne spună mai mult decât spun ele în chip firesc şi nemijlocit. Simplul fapt că ele sunt creaţii ale omului arhaic - fie baladă sau mit cosmogonic - le conferă o valabilitate egală, dincolo de vicisitudinile „istoriei" lor.

3. Balada Meşterului Manole. Variante balcanice

ORIGINEA SUD-DUNĂREANĂ a baladei Meşterului Manole, remarcată de Odobescu încă din 1879 *(Biserica de la Curtea de Argeş şi legenda Meşterului Manole),* a fost definitiv demonstrată de Kurt Schladenbach în studiul său din 1894: *Die aromuntsche Ballade von der Artabrücke* („Jahresberich des Intastitus für rumänische Sprache", I, Leipzig, p. 79-121). Trimitem pe cititori la nota bibliografică publicată la finele acestui volum pentru lucrările apărute în ultimii cincizeci de ani. Un rezumat comod al timpurilor sud-estice şi maghiare, împreună cu o expunere succintă a ipotezelor lui Arnaudov şi Skok relativ la geneza şi difuzarea baladei în Balcani, a dat d. Caracostea în studiul *Material sud-est-european şi formă românească* („R.F.R.", dec. 1942, p. 619-66). Skok, împreună cu alţi savanţi, admite identitatea versiunilor aromâne cu cele neogreceşti, îndeosebi cu cele din Epir. În ceea ce priveşte variantele daco-române, Skok le consideră în raporturi foarte strânse cu cele bulgăreşti, deşi găseşte că cel puţin două elemente nu se întâlnesc decât în cele româneşti: anume, rugăciunile pe care Manole le adresează lui Dumnezeu ca să împiedice sosirea soţiei şi zborul de Icar al meşterului (Caracostea, p. 625, notă). Arnaudov, care a dedicat genealogiei baladei o voluminoasă monografie, pare a se interesa în primul rând de filiaţia variantelor; „din tipul grecesc derivă baladele albaneze, bulgare şi aromâne, din cel albanez şi bulgar provine tipul sârbesc; cel românesc vine de la

bulgari, iar cel maghiar de la români", rezumă d. Caracostea rezultatele savantului bulgar (p. 630, notă).

Nu putem judeca în ce măsură filiația aceasta e justă, dar d. Caracostea observă pe bună dreptate că „uneori Arnaudov vorbește de poligeneză, ceea ce infirmă filiera; iar când cercetează răspândirea baladei în Bulgaria de nord, trebuie să recunoască redusa circulație tocmai în această regiune slavă care ar trebui să reprezinte veriga între nordul și sudul Dunării. "„Dacă ar fi să credem pe Skok, nu zarzavagiii bulgari, ci meșterii aromâni au jucat rolul principal în crearea și răspândirea baladei, atât la noi cât și în sud-estul Europei. Skok amintește că toate versiunile românești au aceste două motive: "a) meșterii zidari sunt ființe superioare. Manole este o ființă superioară („génie") care are legătură cu divinitatea; b) zidarii sunt siliți prin meșteșugul lor să-și sacrifice familiile, de aici soarta lor tragică. Elaborarea acestei concepțiuni nu se poate imagina decât într-un mediu de zidari. Or, meseria de zidar a fost exercitată în Balcani de către aromânii care se numeau *goge*. Analiza lingvistică a numelui eroului, *Manole,* nu permite să verificăm această ipoteză". (Skok, citat de Caracostea, p. 625, notă). Într-adevăr, „*Gogii* din Macedonia aromânească erau atât de mult identificați cu meseria de zidari, încât pentru sârbi și albanezi cuvântul aromân *goga* este tot una cu zidar" (Caracostea, p. 624). În orice caz, balada aceasta a avut o mare circulație în toate regiunile sud-estice, și nu întotdeauna în același sens. D. Găzdaru regăsește numele de *Curtea* într-o variantă bulgară, ceea ce implică o trecere a versiunilor românești peste Dunăre. Important e faptul că deși jertfa zidirii - așa cum vom vedea mai jos - este pretutindeni cunoscută, legendele crescute din amintirea acestui ritual nu au fructificat pe nivel literar decât în sud-estul european, din Grecia și până în Ungaria. Numai aici și-au căpătat ele o autonomie care le-a îngăduit să circule ca atare și să-și sporească treptat conținutul epic și dramatic.

Să trecem acum în revistă baladele sud-estice, folosind materialele lui Sartori, Sébillot, Șăineanu, Krauss și Caracostea. Va fi o expunere cât se poate de sumară, pentru că documentele balcanice au fost deseori

publicate şi rezumate, iar cititorul poate găsi câteva indicaţiuni suplimentare în notele bibliografice. Versiunile greceşti vorbesc despre un pod, peste Arta, care se dărâma necontenit în timpul nopţii. Într-o variantă, se aude vocea arhanghelilor, care vesteşte că trebuie zidit „un copil al oamenilor" pentru ca lucrarea să poată dura. Se apropie, dimineaţa, soţia meşterului şi acesta îi spune că i-a căzut inelul în temelii. Femeia se coboară să-l caute şi e zidită de vie. Ea moare blestemând podul, care de atunci tremură ca frunza[11]. Într-o variantă în dialectul din Korkyra, e vorba de 45 de meşteri şi 60 calfe care lucrează zadarnic de trei ani. Se aude glasul unui duh („stihion") care le spune să zidească pe soţia marelui meşter. Când aceasta înţelege că trebuie să moară, blestemă podul să tremure, dar îşi aduce aminte că fratele ei ar putea trece şi el pe acolo şi atunci îşi ia înapoi blestemul.[12] Într-o altă variantă; din Trapezunt, meşterul aude un glas care îl întreabă: „ce-mi dai ca să nu se mai surpe podul?" Meşterul răspunde: „mamă şi fiică nu mai pot avea, soţie da, poate găsesc una mai bună" (Caracostea, p. 629). Se întâlnesc şi variante mai crude, bunăoară aceea culeasă în Tracia, în care meşterul, când soţia coboară la temelii să-i caute inelul, îi spune: „inelul eu mi-l port, dar tu nu mai ieşi de-acolo!"

O variantă din Herţegovina povesteşte cum la clădirea podului peste Mostar a fost zidită o ţigancă. Aceasta avea un copil şi ceru meşterului să-i lase o crăpătură să-l alăpteze. Meşterul refuză, însă, şi de aceea până la sfârşitul secolului trecut se prelingeau picături prin crăpăturile zidăriei. „Se mai povesteşte că meşterul, după ce a terminat lucrarea, şi-a făcut aripi ca de pasere şi a zburat din înălţimea podului".[13] Picăturile de lapte care se scurg prin piatră sunt cunoscute şi în legenda clădirii oraşului Teshang din Bosnia şi a podului peste Struma din Bulgaria.[14]

Dintre variantele bulgare, cea mai lungă povesteşte cum Meşterul Manole zideşte de zece ani o cetate fără s-o poată sfârşi. Înţelegând că e nevoie de o jertfă, meşterul cere ca toţi să se lege cu jurământ să zidească pe cea dintâi nevastă care va veni a doua zi cu merinde. El singur îşi ţine jurământul, deşi îşi îndeamnă soţia să vânture 9 saci cu grâu, să-i ducă la moară, să-şi spoiască locuinţa etc., şi numai după aceea să vină. Când ajunge totuşi la cetate - pentru că era o femeie harnică şi temătoare de

bărbat - meşterul îi spune că a scăpat inelul de căsătorie în şanţul temeliei. Dându-şi seama că e zidită de vie, femeia începe să plângă şi să ţipe. După zidire, meşterul nu mai are curajul să se întoarcă acasă să dea ochii cu copiii. Balada se încheie astfel: „de aceea, măi frate, nu-i bine jurământ omul să facă, pentru că adesea, măi frate, omul se înşeală" (Caracostea, p. 632-633, citind varianta *Trevnensco,* după Arnaudov). În alte variante, finalul este cererea soţiei să i se lase nezidit sânul ca să-şi poată alăpta copilul. Dar sunt şi versiuni în care femeia blestemă podul să tremure sau îşi blestemă soţul „să n-aibe parte de nimic!".

Cu drept cuvânt au fost considerate variantele sârbeşti printre capodoperele literaturii universale. Începutul baladei are, la vecinii sârbi, o măreţie pe care nu o întâlnim în versiunile bulgare şi greceşti. Trei crai clădesc de trei ani cetatea Scadarul, dar o zână le surpă noaptea lucrarea. Le surpă din voinţa ei sau pentru că era silită? Deoareçe tot ea destăinuie fratelui celui mare că munca va fi zadarnică atâta timp cât nu vor găsi şi nu vor aduce, ca să fie ziditi în temelie, pe cei doi fraţi gemeni, Stoian şi Stoiana. Trei ani gemenii sunt căutaţi de credinciosul Dişimir, fără să-i găsească. Numele gemenilor, Stoian şi Stoiana, se află în legătură cu verbul *stoiati,* „a sta". D-l Caracostea socoteşte că „e un ocol prea lung pentru acest joc etimologic. El face mai mult impresia de anecdotă-ghicitoare decât de pregătire pentru sumbrul cuprins al baladei" (p. 639). Nu împărtăşim acest punct de vedere. Căci nu e vorba de un joc etimologic şi, oricât de lung ar fi ocolul, el nu deplasează deloc centrul de greutate al baladei. Cetatea Scadarul se dărâmă necontenit pentru că la temeliile ei nu au fost zidite jertfele prin excelenţă, jertfa arhetipală, am putea spune. Căci fraţii Stoian şi Stoiana participă (evident, prin magia numelui lor) la statornicia absolută, la tot ceea ce *stă* în această lume de alunecări şi căderi, la realitatea ultimă. Zâna destăinuie că ei, arhetipul construcţiei sempiterne, ar asigura Scadarului o soliditate absolută, şi numai atunci când toate cercetările rămân fără rezultat (cum era şi firesc, fiind vorba de fiinţe arhetipale), adaugă că cetatea s-ar putea clădi, zidind în temeliile ei pe una din soţiile meşterilor.

Cei trei prinți se leagă prin jurământ să nu destăinuie soțiilor hotărârea lor, dar numai cel mai tânăr, Goico, se ține de cuvânt. Soția acestuia pleacă, la vremea prânzului, să ducă de mâncare, mânată mai ales de teama ca nu cumva lumea să clevetească văzând pe soacra ei bătrână, obosindu-se cu merindele până la cetate. Odată ajunsă, începe să fie zidită, fără ca să înțeleagă ce se întâmplă cu ea. Numai când zidul îi ajunge la piept își dă seama că e ursită morții și atunci se roagă să-i lase „o micuță fereastră la pieptu-mi de mamă duioasă", ca să-și poată alăpta copilul și, de asemenea, se mai roagă să i se lase o fereastră și în dreptul ochilor.

„Departe să-mi văd locuința
Și când mi-or aduce copilul
Și când mi l-or duce acasă!"[15]

În sfârșit, în versiunea maghiară, e vorba de cetatea Deva, la care lucrează zadarnic doisprezece meșteri. Jertfirea primei soții care va veni a doua zi de dimineață cu mâncarea este hotarâtă de meșterul Clemens. Nu intervine aici nici o destăinuire suprafirească (duh, zână, vis) și nici nu asistăm la jurâmântul solemn al meșterilor. Când apare soția meșterului Clemens, acesta se roagă lui Dumnezeu să-i scoată fiare în drum și să stârnească un uragan. Iar când femeia ajunge la șantier, e înștiințată de meșter de soarta ce i-a fost hărăzită, „Întâmplă-se ce trebuie, dacă viața cu mine ți-a devenit o povară", spune soția. Copilul, care e de față, începe a plânge, și atunci ea îl mângâie, spunându-i că mai sunt copii buni, care îl vor legăna, și păsări, care îi vor cânta. Motivul acesta al copilului care devine orfan îl regăsim în foarte multe variante românești și sud-estice, și asupra lui vom reveni, căci e bogat în semnificații. (Orfanul e investit, în creațiile folclorice, cu atributele zeului și destinului lui tragic condiționează vocația eroică de mai târziu). Păcat că această patetică mângâiere a pruncului de către mama jertfită este urmată de amănuntul realist că meșterul nu mai poate dormi de plânsul copilului. Finalul acesta mediocru risipește atmosfera mitică a legendei.[16]

Pe bună dreptate remarcă d. Caracostea că variantele greceşti au în comun o serie de elemente exterioare dramei (pasărea care înţelege greşit mesajul meşterului către soţie, păcăleala cu inelul căzut în temelii etc.); că cele bulgăreşti pun accentul pe trăsăturile realiste ale soţiei (rezistenţa, bocete, blestemele); cele sârbeşti scot în evidenţă sentimentul de ruşine al soţiei (ce vor zice oamenii dacă ar vedea pe bătrâna soacră ducând merindele în cetate...) şi iubirea mamei pentru copii; iar cele maghiare sunt schematice şi realiste (lipsa elementului iraţional - zână, duh, vis; absenţa dramei meşterului; plânsul copilului). Faţă de toate acestea, şi referindu-ne numai la coerenţa naraţiunii şi la echilibrul formal, balada românească ni se înfăţişează hotărât superioară. Ea debutează printr-un *ritual:* căutarea locului pe care se va ridica mănăstirea, în timp ce toate celelalte versiuni încep cu un act omenesc zădărnicit (dărâmarea zidurilor). În balada românească, aşa cum bine observă d. Caracostea, Meşterul se află şi rămâne tot timpul în centrul acţiunii - în timp ce în admirabila variantă sârbească, bunăoară, accentul cade pe soţie şi pe iubirea maternă. Manole polarizează asupră-i întreaga dramă, fără ca, totuşi, rolul soţiei să-şi piardă autenticitatea şi intensitatea. În timp ce în anumite variante balcanice soţia se zbate şi protestează, în tipul românesc ea îşi acceptă cu resemnare moartea-i rituală. În toate celelalte versiuni, acţiunea se încheie prin jertfirea soţiei, sau prin cuvintele pe care le rosteşte ea, sau printr-o reflecţie moralizantă a povestitorului („de aceea, măi frate, nu-i bine omul jurământ să facă...”). Balada Meşterului Manole continuă, arătând soarta meşterului. Unii folclorişti au fost de părere că această continuare este inutilă, deoarece drama se istoveşte prin zidirea soţiei. Cartea de faţă va arăta că, dimpotrivă, povestirea soartei lui Manole nu numai că nu e inutilă, dar că ea întregeşte într-un chip revelator balada; căci Manole îşi regăseşte soţia în singurul mod care îi mai era îngăduit, şi anume printr-o „moarte violentă”.

D. Caracostea, comparând conţinutul şi expresivitatea tuturor variantelor sud-estice, ajunge la concluzia că, în balada românească, legenda şi-a realizat destinul său artistic. La capătul studiului de faţă se va

vedea că balada Meşterului Manole are şi alte bogăţii pentru a merita admiraţia noastră. Balada românească nu e numai superioară din punct de vedere al echilibrului şi expresiei artistice, ci şi datorită conţinutului său mitic şi metafizic.* În ea, străvechiul mit cosmologic reînvie, împreună cu o serie de consecinţe şi semnificaţii metafizice pe care le vom analiza mai jos. De pe acum putem spune că oricare ar fi obârşia baladei, geniul popular românesc are meritul de a fi „redescoperit" mitul central pe care o implică ea şi de a-l fi descoperit ca *întreg* iar nu fragmentat (cum îl găsim bunăoară în celelalte versiuni).

Înainte de a cerceta semnificaţia rituală şi *teoria metafizică* implicată în Balada Meşterului Manole şi în variantele sud-estice, nu e lipsit de interes un examen sumar al legendelor, obiceiurilor şi ritualelor în legătură cu jertfele aduse la construcţie. Pentru a facilita orientarea în materialele atât de diverse pe care le folosim, am segmentat analiza noastră şi am grupat documentele cercetate în felurite rubrici: rituale de construcţie, rolul copilului, alegerea locului, sacrificiile de substituire etc. Nu întotdeauna documentele acestea au fost raportate la schema bine cunoscută a baladelor sud-estice, ci ele au fost interpretate în ele însele, pentru semnificaţia lor originară şi autonomă, socotind că cea mai nimerită introducere în metafizica arhaică implicată în Meşterul Manole este totuşi familiarizarea cu sensul şi frecvenţa acestor obiceiuri populare.

---

* D. Caracostea scrie în legătură cu balada în discuţie, într-un articol publicat în 1942, cu un an înaintea *Comentariilor...* Cei doi autori gândeau independent şi paralel, dar în consens: „Comparată cu toate celelalte tipuri şi variante sud-dunărene, balada plăsmuită la noi şi pentru noi se aşază în chip firesc în fruntea tuturor. Faptul că, potrivit tipului nostru românesc, ea pune pe primul plan frământarea, vina şi căderea tragică a meşterului, nu aduce nici scădere figurii atât de duioase şi umane a soţiei. Soarta amândurora este nedespărţită. Iar faptul că totul este privit din perspectiva sfâşierii lăuntrice a meşterului, dă baladei orizont şi înţeles adânc". (D. Caracostea, *Poezia tradiţională română,* II, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1969, p. 220).

4. Legende și rituale de construcție

ELEMENTELE FUNDAMENTALE ale baladei Meșterului Manole se regăsesc și în alte arii folclorice. Într-o legendă estoniană se povestește că, atunci când se construia cea dintâi biserică în Polde, o tânără fată a visat că lucrul nu va înainta până când o fecioară nu va fi zidită de vie și chiar ea se oferi să fie jertfită.[17] O legendă ucraineană, amintită de d. Ciobanu (p. 10-11), pornește de asemenea de la zădărnicirea construcției unei biserici, fiind contaminată însă cu alte motive (lupta între Dumnezeu și diavol, ivirea tutunului din sângele diavolului etc.). Lemnele adunate în timpul zilei pentru ridicarea bisericii sunt împrăștiate noaptea de diavol. Numai după ce călugărul, cu ajutorul lui Dumnezeu, descântă pe diavol și îl silește să care lemnele, poate ridica biserica; și numai după ce, tot cu ajutorul lui Dumnezeu, îl strânge pe diavol într-un stejar până îi țâșnește sângele, clădirea poate dura.[18] Motivul bisericii, care se dărâmă înainte de a i se jertfi o făptură omenească, îl întâlnim și în Scoția. Sfântul Colomban se trudea zilnic să ridice o catedrală la Iona, dar zidurile se prăvăleau necontenit. Cerul îl vestește că lucrarea nu se va putea desăvârși decât înmormântându-se de vie o ființă omenească, și astfel este zidit, în temelia catedralei Oran, tovarășul sfântului.[19]

Sunt mai numeroase legendele în legătură cu jertfele umane necesare construcției podurilor, fortărețelor, castelelor, orașelor. Sébillot, după ce reproduce documentarea balcanică (podul Arta, cel de peste Mostar, în Herțegovina etc.) amintește mai multe legende occidentale, legate de jertfele aduse câtorva poduri celebre. Sub podul din Rosporden (Finister) a fost îngropat un copil; Pont-Callec, situat între Caudan și Le Faonét, a fost zidit cu prețul jertfirii unui copil de 4 ani, cumpărat; în Scoția, districtul Alyth, se află o fortăreață cu un pod de apărare, sub care tradiția spune că au fost îngropați trei danezi și din cauza aceasta nici un soldat danez vrăjmaș nu-l poate trece; după o legendă din Loire-Inférieure, temeliile lui Pont d'Os ar fi fost așezate pe oasele năvălitorilor biruiți într-o mare bătălie.[20] Nenumăratele fortărețe, de asemenea, au fost

zidite peste trupurile vii ale jertfelor omeneşti. Nennius povesteşte în a sa *Historia Britonum* ch. 18 cum regele Gourthigirnus, voind să-şi construiască fortăreaţa Dinas Emris din Ţara Galilor, nu izbuteşte pentru că materialele dispar a doua zi. Când lucrul se repetă pentru a treia oară, întreabă druizii prin ce mijloc ar putea duce la bun sfârşit construcţia. I se răspunde: să sacrifice un copil fără părinţi (orfan? naştere miraculoasă?). Cercetat de druizi ca să lămurească ce cauză zădărniceşte construcţia, copilul le cere să sape într-un anumit loc şi găsesc acolo două vase cu apă, doi şerpi, unul alb şi celălalt roşu etc.[21] Vom reveni îndată asupra motivului „copilului" în legătură cu riturile de construcţie.

Alte credinţe vorbesc de jertfele care au fost zidite la temelia monumentelor publice, turnurilor sau oraşelor. Dărâmându-se o parte din zidurile cetăţii Brême, s-a găsit scheletul unui copil.[22] La intrarea mănăstirii Maulbronn s-a dezgropat scheletul unui om zidit şi se mai cunosc descoperiri asemănătoare.[23]

Noul zid al Novgorodului, după o legendă rezumată de d. Ciobanu (p. 15 sq.), s-a ridicat îngropându-se la temelii o femeie însărcinată. Două legende spaniole - una a punţii din Toledo şi alta a palatului din Madrid - rezumate de d. Popescu-Telega, păstrează amintirea jertfei zidirii. Puntea din Toledo a fost a doua oară construită, de astă dată în chip trainic, zidindu-se în temelii efigia arhitectului.[24] În Orient s-au recoltat nenumărate tradiţii de acest fel. Nu e monument de seamă care să nu aibă, în realitate sau în legendă, jertfa lui vie îngropată în temelii. Când se ridica podul de piatră la poarta orientală a Shanghaiului, arhitectul, văzând că nu poate începe construcţia, făgădui zeiţei Cerului capetele a 200 de copii dacă pietrele vor putea fi aşezate aşa cum trebuie. Zeiţa a răspuns că nu cere viaţa copiilor, dar că vor fi atinşi de vărsat. Aşa s-a şi întâmplat şi jumătate au murit.[25] În Siam, se îngroapă oameni sub un turn nou clădit.[26] În Mandalay, victimele sunt îngropate la temelia palatului regal, sub tron şi sub turn.[27] În Japonia, la o mare clădire se află un sclav ca fundament, omorât de pietrele cele mari.[28] În Penjab, la fortul Sialkot, era un bastion care se prăvălea necontenit şi n-a putut fi ridicat

decât după ce, urmându-se sfatul unei prezicătoare, s-a jertfit copilul unei văduve.[29]

Aceleași credințe le întâlnim și în America. Templul lui Chibchas în Sagamozo stă numai pentru că la temeliile lui s-au îngropat oameni de vii.[30] În clădirea marelui templu mexican al lui Huitzilopochtli s-au sacrificat prizonieri.[31] De altfel, după spusa lui Clavigero, războaiele vechilor mexicani aveau ca scop principal capturarea de prizonieri destinați sacrificiilor.[32] Aceleași sacrificii umane la construcții le regăsim în Polinezia,[33] în Africa.[34]

Antichitatea cunoștea sacrificiile la construcții. Orașele feniciene,[35] cât și templele sau casele din Canaan și Palestina, se întemeiază pe victime îngropate de vii.[36] Aceleași obiceiuri la Roma.[37] După Malalas, Alexandru ar fi clădit Alexandria jertfind o fată pe care o numise Macedonia; Augustus, la Ankipa, ar fi jertfit pe fecioara Gregoria; Tiberius, la marele teatru din Antiohia, pe Antigona etc.[38] În Egipt, se îngropau sclavi în clădiri.[39] India modernă[40] a păstrat tradiția jertfei umane indispensabilă construcției, care se încadrează într-un întreg sistem geometric și cosmologic asupra căruia vom reveni de mai multe ori în paginile de față. Într-una din legendele vieților anterioare ale lui Buda *(Jataka*, nr. 481; ediția pali, vol. IV, p. 246) se spune: „O mare poartă *(dvara)* e stăpânită și păzită de duhuri *(devata;* lit. zeitate locală). Un brahman... trebuie să fie omorât, trupul și sângele trebuie oferit ca ofrandă *(bali)* și trupul așezat dedesubt, iar poarta ridicată deasupra lui". Tradiția aceasta e arhaică și probabil contaminată de ritualurile populațiilor anariene (cf. sacrificiul brahmanului), pentru că nenumărate alte texte indiene ne vorbesc de interdicția de a sacrifica oamenii vii.[41] Brahmanismul a elaborat de altfel un vast sistem de substituiri ale sacrificiului, care au dus nu numai la întrebuințarea efigiilor sau figurilor din cocă, în loc de vietățile rituale, dar au culminat în tehnicile ascetico-mistice de „interiorizare a sacrificiului".[42] Aceasta nu înseamnă, însă, că credința în necesitatea sacrificiului uman n-a avut loc și în sistemul cosmologic și ritual al indo-arienilor. Ea se explică, așa cum

vom vedea, prin aceeaşi străveche teorie a creaţiei şi a repetiţiei actelor primordiale.

5. Moartea celui dintâi...

ELEMENTUL DRAMATIC al legendei Meşterului Manole - zidirea propriei sale soţii - îl regăsim, e drept, sporadic şi cu o scăzută intensitate (ca să nu mai vorbim de valoare poetică) şi în alte regiuni. Meşterul din Winneburg îşi clădeşte în zid propria sa fiică.[43] Sartori aminteşte şi o legendă chineză.[44] Majoritatea legendelor, după cum se ştie, se întâlnesc însă în sud-estul Europei. În ceea ce priveşte celălalt amănunt al baladei româneşti - pedepsirea meşterului de către domn, pentru că s-a lăudat că e în stare să ridice o mănăstire mult mai frumoasă - îl întâlnim în legenda cavalerului de Uchtenhagen, care ameninţă de la început pe meşter că-l va zidi dacă nu va face cel mai frumos castel ce-i stă în putinţă. După ce meşterul îi sfârşeşte castelul din Neuenhagen, îl întreabă dacă nu l-ar fi putut face mai frumos. Pe jumătate în glumă, meşterul răspunde afirmativ şi atunci, ţinându-se de cuvânt, cavalerul îl zideşte de viu.[45] D. Popescu-Telega aminteşte legenda palatului din Madrid, care cuprinde şi ea un final tragic al meşterului; de teamă ca nu cumva să mai construiască ceva asemănător, regele dă ordin să fie orbit, să i se taie braţele şi limba, dar îl ţine lângă el în palat şi-l aduce la masă, unde îi dau slujitorii de mâncare, pentru că nu poate apuca nimic.[46] În documentul spaniol însă, tragedia meşterului nu se datoreşte orgoliului său, ci temerilor regelui.*

Dar şi în alte tradiţii se păstrează, sub o formă alterată, motivul jertfirii celui care zideşte. Credinţa că meşterul moare îndată ce termină lucrarea e destul de răspândită.[47] În Polonia, cel care clădeşte ceva se teme

---

* După părerea noastră, tema „domnitorului rău" trebuie abandonată din discuţiile de specialitate. Suveranul trebuia să se poarte cu duritate, pentru că era singurul răspunzător de fixarea Centrului unic, iar Meşterul a eşuat în această operaţie cosmogonică. Argumentul istorico-social, prezent în toată bibliografia de până acum, trebuie înlocuit cu altul, mitologic.

să sfârşească şi, de aceea, lasă întotdeauna o mică crăpătură, ca să nu se poată spune că lucrul e desăvârşit. Căci după ce o construcţie e gata, meşterul nu trăieşte un an.[48] Ca orice credinţă folclorică modernă, şi aceasta poate avea mai multe înţelesuri şi mai multe explicaţii. Cea mai comună ar fi ca meşterul să moară, el fiind cel dintâi care intră (prin simplul fapt că e *acolo*) într-o clădire abia terminată. Dar regăsim totdeauna aici teama omului de lucrul mâinilor sale, pe care nu se cade să-l facă desăvârşit, pentru că desăvârşit nu poate crea decât Dumnezeu. Obiectele de artă populară românească, bunăoară, nu sunt niciodată *terminate;* li se mai poate adăuga un nou ornament, pot fi completate, revizuite, desăvârşite. Un obiect de artă se desăvârşeşte circulând, întocmai cum sporesc şi se înfrumuseţează versurile populare trecând din gură în gură; oricine are chemare le poate desăvârşi.

Acest înţeles al obiceiului de a nu termina construcţia de frica morţii înainte de un an nu exclude, de altfel, pe cel dintâi, menţionat mai sus. Teama de desăvârşire poate să fie o formă a temerii de moarte. Pentru că noţiunea de creaţie este legată, în universul mental popular, de noţiunea de jertfă şi de moarte. Omul nu poate crea nimic *desăvârşit* decât cu preţul vieţii sale. Numai Dumnezeu poate crea fără să-şi sărăcească sau să-şi diminueze fiinţa. Omul fiind făptură, fiind el însuşi creat, este steril atât timp cât nu-şi însufleţeşte creaţia mâinilor sale cu jertfirea sa sau a aproapelui. De aceea un lucru *nou* făcut este primejdios; este o formă a morţii, este ceva care încă nu trăieşte şi nu va putea trăi decât absorbindu-şi un suflet - al primei fiinţe care intră în contact cu el. Numai după ce a fost „cunoscut", adică însufleţit de cineva, el devine inofensiv; trece în rândul lucrărilor vii sau, în orice caz, încetează de a mai fi o formă a morţii.

De aceea întâlnim credinţa că cine stăpâneşte locul pe care se clădeşte o casă, moare; astfel a murit, spune tradiţia, stăpânul pământului pe care s-a ridicat Moscova.[49] Tot aşa, moare curând cel care intră întâi într-o casă nouă sau trece cel dintâi pe un pod nou clădit. [50] Unele credinţe, mai evoluate, spun că, dacă omul nu moare curând, cel puţin se abat

asupra lui o serie de nenorociri.[51] De aceea, în Rusia, când o familie se mută într-o casă nouă, cel mai bătrân pătrunde cel dintâi.[52] În anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se azvârl înlăuntru ofrande sau preotul pătrunde şi rosteşte rugăciuni.[53] În Borneo, când un rege sau un mare şef lua în stăpânire o casă nouă, se omora un om şi cu sângele lui se stropeau stâlpii şi temeliile.[54]

6. Cel dintâi pe care îl aduce soarta e menit să moară

AŞA CUM POVESTEŞTE LEGENDA oraşului Teshang din Bosnia, a podului peste Struma în Bulgaria, a celui peste Mostar în Herţegovina, a turnului din Cettinge în Muntenegru, a podului Arta din Epir etc. În variantele sud-est europene, amintite în paragraful 3, vine chiar soţia meşterului. Elementul acesta dramatic redescoperă, am spune, sensul metafizic al mitului creaţiei, în care e prezentă jertfa de sine. Balada sud-dunăreană, şi îndeosebi cea românească, adânceşte înţelesul legendei, redescoprind sau reîntorcându-se la izvorul care i-a dat naştere. Căci, în cazul Meşterului Manole, soţia nu e osândită să fie jertfită. Oricine s-ar fi apropiat în acea dimineaţă de zidărie trebuia să fie sacrificat. Acesta era obiceiul în foarte multe locuri. Dar era un obicei şi în urma lui o foarte lungă istorie, căci e probabil că se sacrificau mai degrabă străini sau, în orice caz, persoane în afara corporaţiei ziditorilor. În mit însă, în acel mit care precede şi rămâne totuşi necontenit contemporan istoriei, jertfa creaţiei nu era întâmplătoare. În creaţie, era divinitatea care se sacrifica pe sine - şi în alte episoade „creaturale" din miturile omenirii se sacrifica, de asemenea, fiinţa cea mai dragă, cea mai apropiată; un alt fel de a formula jertfirea de sine. *Legenda Meşterului Manole a redescoperit acest sens străvechi, metafizic şi de aici pathosul ei şi neistovita ei polivalenţă care îngăduie cele mai felurite interpretări artistice.* Redescoperirea aceasta, firește, nu a fost dialectică, nici voluntară. Amănuntul, de altfel, e departe de a avea vreo importanţă. Important e numai faptul că experienţa dramatică românească s-a realizat pe anumite niveluri sau la anumite

adâncimi în care revelarea străvechiului mit era de la sine înțeleasă. Să nu uităm bunăoară că foarte multe simboluri și mituri tradiționale au fost „redescoperite",* prin simplul act al creației artistice, de nenumărați scriitori și artiști. Cum lucrurile acestea nu dispar decât pentru ceea ce e mai superficial în noi, e de ajuns ca cineva să trăiască profund sau să contempleze în conformitate cu normele, ca ele să se reveleze în puritatea lor primordială.

7. „Copilul" și „Orfanul"

ÎN LEGENDELE GERMANE crescute din riturile de construcție, accentul dramatic nu cade pe femeie sau mama zidită de vie, ci pe copil. Este posibil ca aceste legende să fi fost popularizate datorită unor sacrificii reale, căci, după documentarea lui Sartori, la temeliile multor biserici s-au găsit schelete de copii.[55] *Ritul* de construcție ar fi, în acest caz, în directă legătură cu *legendele* populare; ceea ce nu le scade, de altfel, valoarea teoretică ci, dimpotrivă, le-o validează, pentru că, așa cum prea bine se știe, ritualul e cea dintâi formulă a unei concepții coerente și generale asupra lumii.

Astfel, o legendă turingiană, culeasă în a doua jumătate a secolului trecut, povestește că atunci când primul prinț de Liebenstein a clădit castelul care trebuia să fie reședința familiei sale, a cumpărat fetița unei cerșetoare și a poruncit să fie zidită la temelie. Copilul mânca o prăjitură - căci, așa cum vom vedea îndată, victima trebuia să accepte jertfa de bunăvoie, sau, măcar să fie păcălită în așa fel încât să nu se sperie și să nu reziste; *ne flebilis hostia immoletur* - și nu înțelegea prea bine ce se întâmpla cu el. Numai când zidul îi ajunse la umăr, se rugă să i se lase o mică crăpătură. Mișcat până la lacrimi, maistorul refuză să continue și prințul porunci

* Teoria redescoperirii simbolurilor, existente în stare latentă, în subconștientul colectiv, milenar, a fost aplicată genial în problema originalității lui C. Brâncuși, cu argumente amintite în studiul introductiv la această carte.

calfei să-i ia locul. Dar nici acesta nu avu curajul să ducă la sfârșit jertfirea. Atunci se oferi ucenicul s-o facă și se apucă s-o zidească. Îndată ce se înălță zidul, copilul strigă: „Mamă, încă te văd!" După aceea, se ridică în vârful picioarelor și strigă din nou: „Mamă, în curind n-am să te mai văd!" Iar când ucenicul puse ultima piatră, se auzi: „Mamă, acum nu te mai văd deloc!" Legenda adaugă că nici ucenicul, nici mama fără inimă n-au trăit destul ca să se bucure de răsplata dobândită.[56] Variante ale acestei legende au fost culese în Harz, Bavaria, Hannover, Göttingen, Mecklenburg, Oldenburg.[57] În Oldenburg, când se construia un zid de apărare, lucrarea nu putea continua și atunci meșterii au fost nevoiți să cumpere un copil surdo-mut de la maică-sa și să-l zidească de viu.[58] Legenda se întâlnește și în confinii extra-europene. Un prinț georgian își construia zidul de apărare al castelului, dar tot ce se clădea ziua se dărâma noaptea. Preotul persan chemat să lămurească neobișnuita întâmplare declară că lucrarea nu va putea înainta decât dacă unicul copil al unei văduve va fi îngropat dedesubt.[59] În legendele iudaice se povestește de un rege care, voind să clădească un oraș, a ales un loc pe care astrologii l-au socotit nimerit dar numai cu condiția ca un copil, adus de bună voie de mama lui, să fie zidit la temelie.[60] În sfârșit, trebuie să reamintim și varianta din *Historia Britonum,* menționată în § 4.

Temele acestor legende pot fi astfel clasificate:

a) copilul, de obicei surdo-mut sau mai mic de un an, vorbește când e adus la locul sacrificiului *(Historia Britonum;* Thuringia), dar inima mamei e de piatră (Thuringia);

b) copilul trebuie să vină de bună voie, cumpărat de la părinți, îndeosebi de la mamă; rareori, în aceste legende germane, maistorul își jertfește propriul lui copil, pe care-l vinde și zidește cu mâna lui (variantă Thuringia).[61]

Sartori, care a adunat printre cei dintâi o bogată bibliografie a acestor două motive,[62] afirmă că „spiritele" copiilor sunt mai puternice și mai eficiente și de aceea paza noilor construcții li se încredințează lor.[63] Amintește că la germani sufletul era conceput, poate încă din timpul păgânismului, ca un *Kindgestalt,* iar duhurile caselor se înfățișau sub

forma unor copii.[64] Frecvența motivului „copilului" depășește însă cu mult explicația adusă de Sartori și alți etnografi, anume că sacrificiile acestea aveau ca scop crearea unui spirit protector al clădirii. Căci, într-adevăr, regăsim arhetipul „copilului" nu numai în mituri și legende, dar și în alchimie, în gnoză, în superstiții, el reapărând, așa cum remarcă Jung într-un studiu recent,[65] în anumite viziuni neurotice, vise etc. Prezența unui copil sacrificat la o construcție are, așadar, implicații mult mai adânci și mai vaste.

Copilul e un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al vieții totale, al evenimentelor excepționale, al trăiniciei, al eternității. Misiunea de paznic și protector al clădirii, dacă cumva se întâlnește în anumite împrejurări, nu este decât o degradare a unei concepții arhaice: însufletirea construcției se face sub semnul mitic al „copilului" ca să asigure operei nu numai *durata*, ci și *perenitatea*. Să reamintim că și în legendele balcanice, precum și în cele rusești, copilul e prezent în jertfa zidirii, fie că e sau nu clădit împreună cu mama. Prunci sunt sacrificați și în legătură cu tehnicile metalurgice[66] și cu același scop: a asigura reușita operației, a „însufleți" cazanul în care se topesc minereurile.

Evident, într-un produs folkloric care și-a dobândit autonomia și circulă datorită în primul rând calităților sale poetice (cum e bunăoară balada sârbească și românească), prezența copilului se valorifică mai ales prin elementul patetic pe care îl aduce cu sine. Dar nici acest element patetic, în aparență „profan", activând adică direct asupra emotivității, nu exclude mitul; dimpotrivă, îl reactivează. *Pathosul*, în orice eveniment s-ar dezlănțui el, proiectează acest eveniment în lumea mitică. Iată, bunăoară, cum se desprinde din „profan" și trece în mit: soarta copilului Meșterului Manole:

„Copilașul tău,
Pruncușorul meu,
Vază-l Dumnezeu.
Tu cum l-ai lăsat

În pat,
Desfășat,
Zânele c-or trece
La el s-or întrece
Și l-or apleca
Țâța că i-or da;
Ninsoare d'o ninge,
Pe el mi l-o unge;
Ploi când or ploua
Pe el l-or scălda;
Vânt când o sufla
Mi l-o legăna,
Dulce legănare,
Pân' s-o face mare".

Copilul Meșterului, prin simplul fapt că devine orfan în urma jertfirii mamei, e omologat zeilor și eroilor „copii-orfani" (Dionysos, Hermes, Kullervo ctc.)[67] și soarta lui încetează de a mai aparține omenescului, ea fiind integrată categoriei mitice. Pathosul întâmplării tragice nu dezlănțuie numai o emoție omenească (mila, îndurarea etc.), ci transformă acest material uman în mit, asimilând orfanul Meșterului celorlalți „orfani" divini, care au fost crescuți de zâne, legănați de vânt și scăldați de ploaie. Nu mai știm nimic de soarta copilului Meșterului, dar eventuala lui „biografie" nu mai prezintă nici un interes, ea neputând fi altceva decât repetirea dramei mitice a eroului de pretutindeni și din toate timpurile. Importantă, în lumea mitului, este investirea lui cu atributele și destinul *orfanului,* a copilului prin excelență, adică a copilului primordial, în absoluta și invulnerabila lui singurătate cosmică, în perfecta lui *unicitate.* Apariția unui asemenea „copil" coincide cu un moment primordial: crearea Cosmosului, crearea unei lumi noi, o nouă epocă istorică (Vergil), o „viață nouă" în orice nivel al realului. Apariția „copilului" se întâmplă „în acel timp", „odinioară", „a fost odată ca niciodată...", „atunci"; *ab origo, in principio, agre.* Timpul mitic este întotdeauna același așa cum am văzut

că este şi timpul sacru, ritual. „Orfanul" din mit trăieşte clipa (întotdeauna aceeaşi) a începuturilor. El e singur, e *unic;* prin el, sau contemporan lui, iau naştere lumile. El creşte nemijlocit în inima elementelor: apă, ploaie, vânt. Este, am putea spune, o repetare a momentului mitic iniţial când întreaga omenire creşte în sânul elementelor cosmice. De aceea, apariţia unui asemenea „orfan" este, într-un anumit sens, o regresiune în cosmogonie şi anthropogonic.

Iată, deci, cum un element lateral baladelor izvorâte din jertfa zidirii, deşi şi-ar putea justifica prezenţa - pentru judecata noastră, modernă - prin însuşi conţinutul său emotiv si valenţele sale estetice, ne dovedeşte, încă o dată, structura sa mitică. „Autonomia" sa e numai aparentă; căci desprinzându-se din drama centrală, se reintegrează unei alte structuri mitice. Şi nu e deloc întâmplător că structura mitică în care se reintegrează e aceea a „orfanului", adică o structură cosmogonică („începuturile"). Pentru că, aşa cum vom vedea îndată, balada Meşterului Manole este ea însăşi un produs folcloric de tip cosmogonic, deoarece jertfa zidirii este o imitaţie omenească a actului primordial al creaţiei Lumilor.

În legătură cu jertfirea copilului la temelia unei noi clădiri - aşa cum o întâlnim în tradiţiile germanice şi unele orientale - trebuie să amintim că asemenea sacrificii aveau loc şi în alte împrejurări. Bunăoară, un copil era jertfit pentru a însănătoşi pe rege.[68] Este vorba aici numai de o „transfuzie" magică de sânge proaspăt, pentru a-i reda sănătatea şi asigura viaţa, sau jertfirea copilului „proiectează" pe rege într-o „stare" primordială (sub semnul arhetipal al „începuturilor"), care îl vindecă prin simplul fapt că îl regenerează. Suntem îndrituiţi să ne punem întrebarea aceasta şi să ne îndoim de validitatea primei explicaţii (magia sângelui - sănătatea), pentru că în Orientul antic se obişnuia ca şeful unui stat sau al unui oraş să-şi jertfească propriul său fiu de câte ori Comunitatea trecea printr-o mare primejdie. Fenicienii jertfeau copiii întâi născuţi în timpul molimelor, al secetei sau al catastrofelor militare.[69] Cui folosea acest sânge tânăr? E greu de crezut că jertfele erau aduse ca să „îmbuneze" un zeu

(bunăoară, cel al războiului). Dacă sacrificiile acestea aveau o coerenţă (şi *toate* sacrificiile sunt coerente), sensul lor nu putea fi de a „îmbuna" pe zeul războiului, ci de a-l *întări,* de a-i promova forţa sacră şi militară, a cărei zdrenţuită puţinătate îşi arătase roadele în catastrofa militară. Prin sacrificarea primului copil avea loc o regenerare şi o sporire a *forţei* zeului, învăţatul suedez Waldemar Liungman[70] observă că, de fapt, primul născut era fiul zeului, deoarece în Asia fecioarele petreceau o noapte în templele Marii Zeiţe şi zămisleau nu de la soţii lor, ci de la reprezentanţii zeului (preoţii, străinii etc.). Aşadar, se sacrificau, în timp de molimă, secetă, mare primejdie, *copiii zeilor* - cu scopul de a promova şi regenera forţa sacră a „părintelui" lor.

Dar, întorcându-ne la întrebarea de adineaori, acest sacrificiu aducea pur şi simplu o infuzie magică de forţă ori restaura în toată plenitudinea ei fiinţa regelui sau a zeului? Totul ne îndeamnă să credem că sacrificiul copilului avea ca scop o restaurare, o reintegrare în momentul iniţial al „începutului". Orice sacrificiu, în el însuşi, se petrece „în acel timp", adică la început, în realitatea primordială a mitului. Regele sau zeul este „proiectat" prin rit în acel moment iniţial în care a apărut pentru întâia oară în glorioasa plenitudine a forţelor sale. „Copilul" împlineşte aici funcţia sa arhetipală: tot ce se face sub *semnul* său, se face în perenitate pentru că se face la „începutul timpurilor". În fond, se poate vorbi, în legătură cu toate aceste rituri de o „eternă reîntoarcere" la ceea ce a fost la început, de o *reluare* a mersului lumii, de o *reîncepere* a Creaţiei. De câte ori se întâmplă ceva grav, care ameninţă integritatea Naturii sau a colectivităţii, nu se împlinesc acţiuni rituale pentru a *repara* ceea ce s-a greşit - ci, prin magia ritului, se reia totul de la *început,* adică se repetă Creaţia lumii. Unui zeu obosit şi înfrânt nu i se transfuzează pur şi simplu sânge proaspăt - ci i se indică *semnul* sub care se poate regenera, redevenind ceea ce a fost el „la început".

Ideea aceasta creaturală o regăsim deci în toate ritualele amintite în paragraful de faţă. O cetate se prăbuşeşte; un copil jertfit sub zidurile ei o face să dureze. Un rege agonizează; jertfa unui copil îi restaurează plenitudinea iniţială. Seceta bântuie, reîntorcând lumea în haosul

de dinaintea Creației; copilul jertfit reactualizează Creația, o face din nou *să fie prezentă* (seceta aduce cu sine o regresiune în amorf, în necultivat, în preformal, deci în haos)! Catastrofa militară dovedește o epuizare a forței zeului războiului; sacrificarea primilor născuți, a înșiși copiilor zeului, face pe acesta să retrăiască momentul primordial al perfectei sale plenitudini. Toate aceste exemple dovedesc că nu e vorba numai de o „transfuzie de putere", ci de o operație mai vastă, de reîntoarcerea la arhetipal, operație care aduce după sine, în chip firesc, regenerarea zeului sau a regelui, sau statornicirea clădirii. Voim să spunem că mentalitatea arhaică lucrează de predilecție cu *întregul,* iar nu cu *părțile.* A petici, a cârpi, a adăuga, a corecta - sunt operații de o minimă eficiență. Lucrul cel mai sigur este reîntoarcerea la momentul Creațiunii, repetarea singurului act creatural care contează, la prototipul tuturor celorlalte acte divine. Tendința aceasta, transparentă atât în ritualele mai sus amintite cât și în nenumărate altele, nu e lipsită de semnificație, considerată în ea însăși. Demonstrează, încă o dată, setea de real, de ontic, a omului arhaic. Demonstrează, mai ales, setea omului arhaic de a retrăi *întregul,* de a se reîntoarce în „acel timp" crucial când unitatea realului a fost despicată în miliarde de fragmente prin actul Creației. Căci, ori de unde am pleca, de la analiza oricărui rit sau superstiție, descoperim aceeași vocație metafizică a omului și aceeași nostalgie a paradisului pierdut.

8. „Substitute" și „obiecte"

CU TIMPUL, sacrificiul uman la construcții și lucruri fabricate a fost înlocuit cu sacrificii animale. Este faimoasa mișcare de translație către „substituire", care marchează o etapă în evoluția mentală a omenirii și un pas către autonomia sa cosmică. O fază intermediară o găsim în luarea umbrei, obicei răspândit încă în zilele noastre, mai ales în Balcani. Cel căruia i s-a măsurat umbra și măsura a fost zidită în temelie moare curând. E mai puțin vorba aici de un substitut al sacrificiului

uman, cât de un eufemism. În unele locuri, se îngroapă oase sau cranii omeneşti; aşa se petreceau lucrurile în India şi în arhipelagul indian şi multe mănăstiri din Siam şi Cambodje au la temeliile lor oase de oameni.[71] În Basarabia de nord se obişnuieşte şi astăzi să se zidească „în clădirea nouă un os de vietate casnică, cu preferinţă însă os de om".[72] Adevăratul substitut începe însă cu sacrificiile de animale. În Danemarca se crede că sub fiecare biserică trebuie să fie îngropat de viu un cal.[73] În India veche se sacrifica, la facerea altarului, un bou negru sau un ţap alb.[74] Oile se jertfeau mai ales în Orient. Se sacrificau de asemenea câini, pisici, păsări şi chiar şi şerpi.[75]

Încă în anul 1860, tinerele perechi nu voiau să se căsătorească în noua primărie din Neuville Chant d'Oisel, dacă nu se tăia un cocoş.[76] În România se obişnuieşte să se taie un cocoş la casă nouă. În Orientul apropiat se sacrifică animale la punerea temeliei[77] sau se repetă sacrificul chiar pe pragul casei noi.[78] În Hertegovina, în 1872, când Dedaga Tchengitch a pus temeliile unui pod, a jertfit pe fiecare lespede de fond o oaie neagră, iar sub fiecare piatră de unghi a aşezat un ducat.[79] Obiceiul de a stropi cu sânge o casă nouă e încă foarte răspândit.[80] Un proverb scoţian spune:

„If you want the bridge to stand the flood,
Lay the foundation' meng water and blood."[81]

Toate acestea converg către aceeaşi explicaţie: construcţia nu poate dura dacă nu e „însufleţită", dacă nu i se conferă un suflet - fie el de om sau de animal. „Viaţa" i se poate insufla uneori nu numai de către cineva care o are în mod vădit (adică, am spune, de către cineva care pentru judecata noastră „trăieşte", ci această „viaţă" îi poate fi transmisă direct din centrele care au primit-o la rândul lor prin participaţie: bunăoară oasele de oameni sau de animale, aşa cum am văzut că se întâmplă în India, Cambodge, România etc. Oasele acestea sunt încărcate cu *putere,* aşadar pot „însufleţi" la rândul lor o construcţie şi îi pot da viaţă şi durată. Acelaşi lucru îl poate face aurul, prin tot ce aduce el cu sine din nivelul

solar căruia îi aparţine: forţă, durată, eternitate. În Mexic, se pun la temelii aur, argint şi perle,[82] toate substanţe încărcate cu forţe cosmice. În Polonia şi Belgia se pun la cele patru colţuri ale temeliei ierburi verzi.[83] În alte locuri, se mai pun ouă, pâine, vin, sare, lapte, untdelemn etc.[84] Fireşte, o bună parte din cei ce fac asemenea ofrande nu-şi amintesc de ce le fac. Sau, pe atunci când îşi aminteau, le făceau, ca un prinos adus duhului local, „noutăţii" etc. Dar sensul primordial al ofrandelor vegetale, ca şi al celor animale, era acelaşi: promovarea construcţiei în rangul „făpturilor", al existenţelor care durează, care trebuiesc deci „însufleţite", fie prin sufletul sau sângele jertfei, fie prin „puterea" insuflată de anumite substanţe (aur, perle, alimente) sau efigii.[85]

Am vorbit de mai multe ori până acum de „însufleţirea" unei construcţii prin sacrificarea unei fiinţe vii. Trebuie să spunem că nu aceasta este ipoteza la care s-au oprit etnografii şi folcloriştii când au voit să explice originea şi sensul unor asemenea rituale. S-au formulat mai multe explicaţii, care au circulat vreme îndelungată (unele mai circulă şi astăzi) datorită prestigiului ştiinţific al autorilor, deşi, după părerea noastră, sunt ori inconsistente ori insuficiente. Bunăoară, Tylor, şi după el Gaïdoz, şi în parte şi Sartori[86] cred că scopul urmărit prin sacrificiile de construcţie este să se transforme sufletul victimei într-un demon protector. Pe bună dreptate refuză Westermarck[87] să accepte această explicaţie; pentru că, spune învăţatul finlandez, „fantoma" celui sacrificat anevoie s-ar putea transforma într-un geniu tutelar al propriilor săi asasini.

O a doua ipoteză care s-a bucurat - şi se bucură încă - de o mare popularitate, este aceea a lui Sartori, acceptată în parte şi de Westermarck,[88] anume că o construcţie supără duhul locului şi el trebuie împăcat printr-un sacrificiu. Ipoteza aceasta ar putea fi luată în consideraţie dacă ea ar explica totalitatea sacrificiilor de construcţie. Or, cum vom vedea îndată, există sacrificii de construcţie în care nu poate fi vorba de un duh al locului (bunăoară, când se lansează o corabie sau se aprind focurile sub cazanele metalurgice).

Crawley și, în parte, Westermarck[89] cred că sacrificul se datorește spaimei omului primitiv de ceva „nou". Dar am văzut (§ 5) că „ceva nou" poate însemna foarte multe lucruri pentru omul culturilor arhaice. Un lucru nou poate fi o formă a morții, datorită însă altor motive decât cele pe care le consideră antropologul englez. În sfârșit, Westermarck, după ce aderă într-o oarecare măsură la ipotezele lui Sartori și Crawley, ajunge la concluzia că majoritatea acestor rituale converg către un sacrificiu de substituire, un om e ucis ca să scape pe ceilalți.[90] Evident, afirmația aceasta, privită în sine, e adevărată; în orice sacrificiu, cineva e jertfit ca să scape pe ceilalți. Dar o asemenea afirmație nu explică structura sacrificiilor de construcție. Nu explică, în fond, aproape nimic, căci sub această formulă generală pot fi grupate un număr considerabil de acte religioase și credințe eterogene. Dacă lucrurile ar fi atât de simple pe cât crede învățatul finlandez, atunci prezența „copiilor" (§ 6) n-ar avea nici un rost; alegerea locului (vezi mai jos § 8) ar fi inutilă și ar rămâne fără nici un înțeles structura cosmogonică a tuturor sacrificiilor de construcție. În fond, dacă totul s-ar reduce la „jertfirea unuia pentru a scăpa pe ceilalți", această jertfă ar putea fi făcută *oricum;* am asista, cu alte cuvinte, la o anumită „libertate" a schemei sacrificale. Lucrurile se petrec, însă, tocmai contrariu: toate aceste sacrificii prezintă o structură similară, structură ușor omologată cu sacrificiul primordial care a avut loc la Creația lumii...

Cât de neîndestulătoare sunt explicațiile învățaților mai sus amintiți se va înțelege cu cât vom înainta în comentariul de față. Sacrificiile de construcție au ca scop „însuflețirea" clădirii sau obiectului construit, dar această „însuflețire" nu se face *oricum* (adică, jertfindu-se pur și simplu o făptură vie) ci se face în conformitate cu un model divin, repetându-se actul inițial al Creației. Cu alte cuvinte, sensul originar al acestor sacrificii nu era: se jertfește *pentru ca* să se însuflețească un lucru - ci: se jertfește pentru că așa *s-a făcut „la început"*, când au luat naștere lumile și pentru că *numai așa* se însuflețește un lucru și i se conferă realitate și durată. Evident, sensul acesta originar a fost în cele mai multe cazuri uitat.

Dar prezența lui e pretutindeni identificată; în „căutarea locului",* în frecvența „copilului", în omologarea zidirii casei cu facerea Lumii etc. Vom vedea îndată că „însufleţirea", ea însăşi, nu este o credinţă simplistă, explicabilă printr-un animism general omenesc (animism care, în acest sens general, n-a existat niciodată în realitate), ci se încadrează într-o teorie mai vastă. Pentru a face inteligibilă această încadrare, să examinăm o nouă serie de fapte.

Am amintit până acum rituale, superstiţii şi legende în legătură cu construcţiile (biserici, oraşe, poduri, case, străzi etc.). Întâlnim sacrificii identice (jertfirea unui om), bunăoară, la desţelenirea unui teren virgin,[91] sacrificii în care identificăm nu numai teama de „ceva nou", ci în primul rând un act de creaţie şi organizare, similar actului prin care haosul a fost transformat de către zei în Cosmos (cf. ritualele de „luare în posesiune" § 1). În insulele Fidji, se împlinesc aceleaşi sacrificii la o casă nouă ca şi la lansarea unei bărci noi.[92] Se sacrifică luntrilor noi şi în insulele Solomon, în Noua Georgie etc.[93] Vikingii legau un sclav de tălpici, pentru ca chila corăbiei noi să fie înroşită de sînge.[94] Când, în 1784, beiul de Tripoli a lansat un nou vas de război, un sclav negru se afla legat de prora vasului.[95]

Dar cele mai semnificative exemple în această privinţă se întâlnesc în clasa sacrificiilor umane şi animale, împlinite ca să se facă să curgă apa într-un eleşteu. Profesorul Przyluski a colecţionat nenumărate documente din folclorul unei înapoiate populaţii indiene pre-ariene, Santali.[96] Ele nu se pot explica decât dacă sacrificiul uman e împlinit cu un scop „creatural": pe de o parte, imitaţia gestului primordial, al Creaţiei, care face ca toate lucrurile *să fie,* şi să fie aşa cum le este rânduiala, deci şi eleşteul să aibă apă multă şl bogată; pe de altă parte (tot gest „creatural"), însufleţirea eleşteului, transformarea lui dintr-un lucru mort sau agonizant, într-un lucru viu. Cum nimic nu poate dura decât în măsura în care

* Tema "locului nou" este specifică tuturor miturilor „de întemeiere", aşa cum a demonstrat Eliade în *Aspecte ale mitului* şi, mai ales, în *De la Zalmoxis la Ghenghis Han,* capitolul *Voievodul Dragoş* şi *„vânătoarea rituală".*

are viaţă şi suflet, adică în măsura în care este făcut aşa cum a fost făcut Cosmosul - nici eleşteul nu-şi poate recăpăta funcţia lui firească, viaţa şi sufletul lui, decât dacă i se conferă toate acestea printr-un sacrificiu, printr-un ritual de translaţie a vieţii şi sufletului jertfei.

Astfel se explică de ce bărcile au desenat la proră (de ex. în Egipt) un ochi omenesc. Nu este numai un substitut - dacă cumva este unul - al jertfei umane. Este „însufleţirea" bărcii, integrarea ei în ordinea lucrurilor vii, organice. O barcă prevăzută cu un ochi este transformată într-un corp omenesc; are „viaţă", are „suflet"; are, deci, *putere,* aşa cum au lucrurile vii şi însufleţite, şi puterea aceasta o face să existe şi să dureze.

Sacrificiul uman e prezent în pragul oricărei *activităţi iniţiale* aşadar, ori de câte ori se repetă gestul Creaţiei. De aceea, după spusele lui Plutarch, sacrificiul uman e necesar reuşitei metalurgiei.[97] Am arătat într-un studiu precedent[98] legăturile organice între tehnicile metalurgice şi cele obstetrice; cazanul de topit minereul este asimilat matricei, minereurile sunt numite „embrion", acţiunea prin care se dobândeşte metalul din minereul brut este similară „coacerii" sau transformării „embrionului" în „copil" etc. Metalurgia este o tehnică „creaturală", ea nu însufleţeşte, e drept, minereurile, pentru că ele „trăiesc" sub forma de embrion în marea matrice telurică (Magna Mater = pământ), dar le maturizează, le grăbeşte creşterea organică, transformarea lor dintr-un lucru „necopt" într-unul „copt" şi ca atare colaborează cu Natura, o continuă şi o desăvârşeşte (întocmai ca agricultura - care şi ea e înţeleasă, încă în sec. XVIII, ca o desăvârşire a Naturii). Nu numai tehnicile metalurgice implică necesitatea sacrificiilor umane (în foarte obscure practici metalurgice se folosesc foetuşi, ca şi cum s-ar fi încercat pacificarea „mamei" telurice prin ofrande corespunzătoare minereurilor-embrion care îi sunt răpiţi înainte de timp), ci şi deschiderea minelor. De aceea se crede, în foarte multe părţi, că cel care descoperă o mină moare foarte curând. Este un teritoriu „haotic", care se transformă în Cosmos; sau, este un „organism" (mina este asimilată în foarte multe tradiţii uterului teluric) care nu poate dura decât în măsura în care rămâne viu; şi un lucru viu trebuie să aibă suflet. Dacă oamenii nu însufleţesc mina printr-un sacrificiu, mina îşi dobândeşte ea

singură acest suflet, luându-l de la primul om care intră în ea. Căci, dacă încercăm să ne înfățișăm universul așa cum îl gândesc oamenii culturilor arhaice, ajungem la concluzia că „lucrurile făcute" au sete de viață și durată; odată făcute, ele vor să dureze și dacă omul nu le ajută să dureze printr-un suflet pe care li-l oferă, ele și-l smulg singure, sorbindu-l de la primul muritor care intră în atingere cu ele. Este un soi de vampirism al lucrurilor făcute de mâna omului; deși nu aparțin vieții, ele vor să se integreze ei. Este un asalt al lumii nu anorganice - pentru că și aceasta, pentru omul arhaic, are viață - ci al „lumii fabricate", către viață, către însuflețire și durată. Omul nu e presat numai „de sus", ci și „de jos", din lumea pe care o face el, o aduce el în ființă. De aceea tot ce e „nou", ce e necunoscut, e primejdios. Pentru că prin simplul act al contactului sau cunoașterii, obiectul necunoscut capătă ființă și e insuflat în dorința de a dura. Acest prim contact e fatal, căci trezindu-se la starea de ființă, obiectul, până atunci inexistent pentru că nu era cunoscut, „vrea" să dureze și își extrage viața vidând pe om de a sa.

Este foarte greu de „realizat" o asemenea concepție a lumii împrejmuitoare, însă ne-am propus să valorificăm viața așa cum și-o înfățișează omul arhaic. Într-o asemenea imagine a lumii, *așa se* comportă „obiectele manufacturate" și așa simt, voiesc și gândesc ele.

9. Alegerea locului și consacrarea „Centrului"

ALEGEREA LOCULUI pe care se va ridica biserica, orașul sau casa se face cu o deosebită grijă. O seamă de legi și protocoale geometrice trebuiesc îndestulate.[99] Astfel, începutul baladei noastre amintește că:

Pe Argeș în jos,
Pe un mal frumos,
Negru Vodă trece
Cu tovarăși zece...

Merg cu toți pe cale
Să aleagă-n vale
Loc de Mănăstire
Și de pomenire...

Locurile nu se aleg la întâmplare, nici după motive profane - frumusețe, sanitare, strategie etc. Pretutindeni se ține seamă de un canon geomantic sau magic (după cum „teoria" implicată în acel canon este coerent păstrată sau degradată prin infantilismele atât de frecvente la popoarele „primitive").[100] Vietăți de tot felul împlinesc rolul de a valida alegerea locului destinat unei anumite construcții. Astfel, estonienii pun pe aria unde voiesc să ridice un grajd ierburi și zdrențe; dacă se adună furnici negre, e semn bun; dacă, dimpotrivă, vin furnici roșii, e semn rău, iar dacă în trei zile se găsesc sub ele viermi, e semn bun.[101] Sartori *(op. cit.,* p. 4, nota) a adunat o imensă bibliografie în legătură cu validarea prin tot felul de animale a locului destinat unei construcții sau așezări omenești. În Ucraina se pune pâine și apă; dacă rămân intacte până a doua zi, locul e bine nimerit.[102] Aceeași credință la volhinieni, aceștia pun pâine, sare etc. și așteaptă nu o zi, ci 2-3 zile.[103] În Africa, lucrurile se petrec tocmai invers. Tribul Maravi (la răsărit de lacul Nyassa), bunăoară, consultă în acest chip duhul locului care se află, ca de obicei, lângă un pom; se pune puțină făină la rădăcina pomului și dacă 24 de ceasuri făina rămâne neatinsă e semn că duhul a respins alegerea făcută și atunci se caută altul.[104] În India, se crede că de multe ori divinitățile locale, chtoniene, se întrupează în corpul arhitectului în timpul plănuirii sau construcției casei și apoi dispar; de aceea e nevoie de sacrificii.[105] Dar această credință este ori degradată, ori paralelă concepției generale care stă la baza geometriei și despre care ne vom ocupa îndată.

În continuare, balada ne înfățișează întâlnirea lui Negru Vodă cu acel „biet ciobănaș, din fluer doinaș":

Și cum îl vedea
Domnul îi zicea:
„Mândre ciobănaș
Din fluer doinaș!
Pe Argeș în sus
Cu turma te-ai dus,
Pe Argeș în jos
Cu turma ai fost.
Nu cumva-ai văzut
Pe unde-ai trecut,
Un zid părăsit
Și neisprăvit,
La loc de grindiș
La verde-aluniș?"
„Ba, Doamne-am văzut
Pe unde-am trecut
Un zid părăsit
Și neisprăvit,
Câinii cum îl văd
La el se reped
Și latră-a pustiu
Și urlă-a morțiu".
Cât îl auzea
Domnu-nveselea
Și curând pleca,
Spre zid apuca...

Este destul de obscură această căutare din partea Domnului a zidului „părăsit și neisprăvit". Voia el cu tot dinadinsul să continue încercarea unui predecesor, despre care balada nu ne spune nimic? I se păreau sorții de izbândă mai siguri dacă relua o acțiune întreruptă, dacă încerca să integreze opera lui unei anumite tradiții? Sau, așa cum interpretează

D. Caracostea, elementul acesta este introdus pentru a întări atmosfera fatidică a baladei, adică este o creaţie ce ţine de structura estetică a materialului, iar nu de implicaţiile sau reminiscenţele sale metafizice şi rituale? Pentru că obiceiul este tocmai contrariul: urmele vechilor clădiri sunt nefaste şi locurile acelea trebuiesc ocolite. Dacă o casă se ridică pe un teren unde a fost cândva o construcţie, oamenii mor.[106] Aceeaşi temere de locurile cândva umblate şi apoi căzute în părăginire explică de ce în Ucraina şi aiurea nu se înalţă o casă pe un fost drum.[107] Temere uşor de înţeles, de altfel: pentru că, dacă într-un anumit loc au fost cândva aşezări omeneşti şi astăzi n-au mai rămas decât ruine, înseamnă că acele aşezări n-au putut dura, fie pentru că au fost greşit alese sau nemulţumitor sanctificate prin rituri, fie s-a întâmplat acolo o anumită dramă, care a inhibat văzduhul cu fiinţe nocive, fatidice. În orice caz, nu e prielnică o reluare - care, de fapt, este întotdeauna un act de *creaţie* - a unor acţiuni eşuate. Repetarea, integrarea se face întotdeauna în sens pozitiv. Se imită aceleaşi şi aceleaşi acte creaturale, victorioase, spornice. Întreaga viaţă a omului este, în realitate, o continuă reluare a unor gesturi primordiale - reductibile la câteva arhetipuri - dar fiecare din ele este într-un anumit sens o theophanie. În India, bunăoară, imensa pluralitate a actelor umane se reduce la theophania solară sau a lui Agni, zeul principiu al focului. Cele mai neînsemnate gesturi umane, ca şi cele mai responsabile acţiuni rituale, sunt subsumate aceluiaşi model cosmic: trecerea principiului din faza nemanifestată în cea manifestată, theophania.

Ca să ne reîntoarcem la ceremonia alegerii locului favorabil construcţiei, ne amintim că într-unul din *Exempla* tradus de Gaster, astrologii au fost chemaţi ca să-şi dea părerea asupra regiunii unde regele se hotărâse să înalţe o cetate. Astrologii, sau mai precis geomancienii, sunt indispensabili în asemenea operaţiuni. În India, „înainte ca o singură piatră să fie aşezată... astrologul arată ce punct de temelie se află exact deasupra capului şarpelui care susţine lumea. Meşterul zidar îşi face un ţăruş din lemnul unui arbore *Khadira,* şi cu o nucă de cocos bate ţăruşul în pământ exact în acest punct, astfel ca ea să se înfigă şi să fixeze bine capul şarpelui".[108] O piatră de temelie *(padma-sila)* este aşezată deasupra ţăruşului.

Operația aceasta, fără îndoială, este împlinită cu scopul de a evita cutremurele de pământ, provocate de mișcările capului Șarpelui subteran, care susține lumea (Shesha, Ananta, Ahir Budhnya, Ahi-Vrtra).[109] Într-o baladă culeasă la Delhi, „Balada stâlpului de fier", se spune limpede că țărușul străpunge capul șarpelui, iar când e scos „deodată cutremure clatină câmpia".[110] Unul din eroii baladei, un brahman, întreabă: „Cum ar îndrăzni un muritor să dea Regelui Șerpilor o lovitură mortală?" sau, cu alte cuvinte, așa cum se întreabă Paul Mus: „Cum e posibil ca fiecare casă să poată fi așezată exact deasupra capului Șarpelui mitic, susținătorul lumii?" La aceste întrebări, Ananda Coomaraswami răspunde amintind că „buricul pământului" *(nabih prithivyah),* sub care se află Șarpele susținător al lumii, „nu este un loc situat topografic, ci un loc în principiu, a cărui ipoteză poate fi considerat orice „centru" bine stabilit și consacrat, în acest sens, și întocmai cum *forma humanitatis* e prezentă în orice om, forma unicului Șarpe este o prezență actuală oriunde un „centru" a fost ritual determinat.[111]

Într-adevăr, dacă orice act de luare în posesiune sau de construcție este imitat după arhetipul cosmic al Creației Lumii, atunci acest act trebuie să aibă loc în „centrul" lumii, deoarece, după multe tradiții (amintite în cartea noastră *Cosmologie și alchimie babiloniană),*[112] Creația a început dintr-un centru. Șarpele teluric odihnește încolăcit sub pământ, însă capul lui se află exact în centrul pământului. Construcția oricărei case implică străpungerea capului marelui șarpe, așadar presupune crearea rituală a „centrului". Evident, spațiul în care are loc acest „centru" nu e spațiul nostru, profan, pentru că altminteri ar fi cu neputință multiplicitatea „centrelor"; or, atât indienii cât și celelalte popoare care cred că fiecare casă pe care o construiesc se află *exact* în „buricul pământului", nu se îndoiesc nici de unicitatea „centrului", nici de multiplicitatea caselor, templelor, orașelor etc. Unicitatea „centrului" este validată metafizicește, pentru că nimic nu poate dura dacă nu e înfăptuit în *real,* adică în conformitate cu arhetipul cosmic al Creației; multiplicitatea „centrului" este un dar al experienței imediate. Dar această experiență imediată profană

cunoaşte alt spaţiu decât spaţiul mitic şi metafizic, întocmai după cum cunoaşte alt timp. Ritualele se petrec întotdeauna *ab origo*, în acelaşi timp mitic al începutului; el nu curge şi nu e ireversibil. Întocmai cum *toate* ritualele se petrec înlăuntrul aceluiaşi timp mitic, static, tot aşa toate construcţiile îşi au „centrul" într-un spaţiu mitic. „Coincidenţa" între timpul mitic şi timpul concret, între spaţiul mitic şi spaţiul simţurilor noastre, se dobândeşte prin acelaşi paradox ritual care face posibilă coincidenţa între *tot* şi *parte*, între *fiinţă* şi *nefiinţă*, între *efemer şi nemuritor* etc.[113]

Ritualul fixării capului Şarpelui prin ţărusul de sub piatra fundamentală nu se petrece numai într-un spaţiu mitic (adică, în „centrul" lumii), ci şi într-un timp mitic. Într-adevăr, el nu este decât repetarea gestului primordial al zeilor când au stabilizat pământul. Căci, „la început", pământul „tremura ca o frunză de lotus, deoarece Vayu (vintul Spiritului) îl sufla încoace şi încolo... Zeii au spus: Haide, să fixăm suportul acesta".[114] Şi l-au fixat, aşa cum a făcut Soma *(Rig Veda,* II, 12, 2) sau Indra când acesta din urmă a „lovit Şarpele în vizuina lui".[115] Dar lovirea Şarpelui nu este decât o formulă mitică a gestului creaţiei; căci şarpele simbolizează Haosul. Că monstrul serpentin Tiamat din care, după tradiţia mesopotamiană, a fost făcută, prin îmbucătăţire, (lumea) amorful, nemanifestatul. Indra atacă monstrul mitic Vrtra, care confiscase Apele *(apah)* şi le păzea în scorbura munţilor, monstru serpentin identic lui Ahi (marele Şarpe), şi îl despică în două cu un fulger. Confiscarea Apelor înseamnă: 1) ori că Vrtra era stăpânul lor absolut, aşa cum era Tiamat sau orice altă zeitate ophidiană, pe întreg Haosul înainte de Creaţie; 2) ori că marele Şarpe, păzind apele numai pentru el, lăsase lumea întreagă bântuită de secetă; fie că această confiscăre se petrece înainte de Creaţie, fie că ea are loc într-un anumit moment posterior facerii lumii, sensul rămâne acelaşi: Vrtra „împiedică"[116] lumea să se facă sau să dureze. Simbolul nemanifestatului, al latentului sau amorfului, Vrtra înfăţişează Haosul de dinainte de creaţie. „Neîmpărţit *(aparvan),* nedeşteptat *(abudhyam),* dormind (abudhamanam), cufundat în cel mai adânc somn *(sushupanam)*, întins *(asayanam)* aşa l-a întâlnit Indra înainte de a-l fulgera, despicându-l" *(Rig Veda,* IV, 19, 3). Şi prin despicarea lui a luat naştere lumea, sau a putut

renaşte, căci Apele s-au revărsat şi au rodit pământul. Astfel, ţăruşul care străpunge capul şarpelui sub piatra de temelie imită fulgerul lui Indra care, în alt text, „retează capul" lui Vrtra *(Rig Veda,* I, 52. 10). Explicarea ritualului ca o măsură de prevedere împotriva cutremurului poate fi posterioară, ea este, în orice caz, coerentă cu simbolismul analizat mai sus. Deoarece cutremurele sunt ele însele manifestări ale aceloraşi forţe ophidiene care stăpâneau Haosul înainte de Creaţie şi-l vor stăpâni din nou în momentul apocaliptic al „marii descompuneri" *(mahapralaya),* când totul se va contopi într-o singură masă amorfă. Şarpele teluric cutremură lumea ca s-o reîntoarcă în haos. El rămâne un simbol al regresiunii în nemanifestat sau al „împiedecării", al inerţiei care se opune oricărei „forme", oricărui act de creaţie. Deci, magic: apărându-se de cutremur; mitic: imitând gestul lui Indra când a îmbucăţit pe Vrtra - geomantul care bate ţăruşul în „centrul" lumii ca să asigure durabilitatea casei pe care vrea s-o construiască retrăieşte şi reface, în acel timp şi spaţiu al „începutului", momentul crucial al Creaţiei lumii din haos.

Capitala Suveranului perfect se află, pentru chinezi, tot în centrul lumii. Acolo se ridică un arbore miraculos, care reuneşte lumea subterană cu cerurile, aşa cum făceau templele cu cetăţile babiloniene[117]. Arborele acesta se numeşte Lemn Înălţat (Kien-mou) şi se spune că nici un lucru care, alături de el, se ţine perfect drept, nu dă umbră. De aceea, înainte de a se funda o capitală, geomancienii ridică un gnomon; la amiaza zilei solstiţiului de vară, acesta trebuie să nu aibă umbră118. Capitala perfectă era modelul imitat de toate celelalte construcţii. Orientarea caselor trebuind să fie făcută în conformitate cu normele cosmice, „balaurul" juca şi aici un rol important.

Am arătat în *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (cap. I) că, în anumite tradiţii, există o perfectă omologie între lumea pe care şi-o *face* omul (ţări, cetăţi, locuinţe) şi lumea cerească, reprezentând prototipul ideal. Fiecare templu, ca şi fiecare oraş sacru, este o *imago mundi;* şi este o imagine a lumii pentru că se află în „centru". Simbolismul centrului implică în acelaşi timp şi ideea de *real,* şi ideea de *total:* pentru că Creaţia a

început dintr-un „centru" și de aici, lumea întreagă a fost „țesută" sau „lărgită" până la marginile ei actuale. „Întocmai după cum embrionul crește de la buric în afară, tot așa Dumnezeu a început să creeze lumea de la buric și de acolo s-a răspândit în toate direcțiile", spune o tradiție semită[119]. În *Matsyapurana* se povestește cum lumile au luat naștere din buricul lui Vishnu, care plutea pe apele primordiale[120].

Întocmai cum lumea a început să fie creată dintr-un centru, orașele se fundează printr-o ceremonie care are ca scop găsirea și consacrarea unui centru, urmată apoi de transformarea lui în altar. Iată cum înfățișează Frobenius fundarea unui oraș fortificat la populația africană Mande, originară din nordul Africii, dar alungată și refugiată în Sudan. Nobilii *(horro)* pleacă într-o expediție depărtată cu barzii *(djalii)* și fierarii *(numu)* care le sunt credincioși. Aceștia din urmă consultă oracolul pentru a verifica dacă regiunea aleasă de *horro* e sau nu propice[121]. Așază pe acel loc găini și, dacă nu sunt devorate în timpul nopții de șacali și hiene, validitatea regiunii este verificată. Atunci, la apariția primei luni noi, „se ridică în jurul focului o îngrăditurâ în formă de cerc sau pătrat. De la început, se prevăd patru porți : la răsărit, la nord, la apus, la sud". Apoi tinerii cavaleri împreună cu fierarii fac de trei ori înconjurul locului, purtând cu ei un tânăr și puternic taur. Când îngrăditura e gata, cel dintâi care intră nu sunt oamenii, ci taurul cu patru vaci. După ce taurul a gonit trei din cele patru vaci, este sacrificat : carnea e în parte mâncată de cei de față (care sunt astfel uniți, ei și progenitura lor), în parte consumată în focul ritual. Organul generator al taurului este uscat la foc și îngropat, în ultima zi a lunii vizibile, în mijlocul îngrădirii. În aceeași zi, se ridică deasupra castelului care conține relicva un altar în formă de phalus; se sapă alături un șanț destinat sacrificiilor unde mai târziu trebuie să curgă sângele la schimbările lunii. Se sacrifică întotdeauna trei animale la altar, însă la alte date, patru, deasupra șanțului"[122].

Multe credințe se găsesc implicate în această ceremonie africană[123], dar ceea ce ne interesează în primul rând este prezența „centrului", în jurul căruia se fundează ritual cetatea. Cercul sau pătratul, având în centru altarul phalomorph, înfățișează așezarea omenească în momentul

în care ea devine *reală*, când capătă, adică, ființă. Acest act de fundare este copia actului primordial de creație, și noua cetate devine implicit o *imago mundi*. Îngrăditura desparte ceea ce *este* de ceea ce încă nu este, sau este numai într-un chip aproximativ, sau este potrivnic.

Valabilitatea cosmologică a acestei îngrădituri originare, prin care ia naștere o nouă așezare omenească, nu este infirmată de eventualele sau posterioarele valori acordate ei. Îngrăditura și șanțul, ca și, în alte părți, labirintele și zidurile, pot avea — în afară de rostul lor primordial, de *creație* a cetății — și un scop apotropaic : să țină în afară duhurile rele, forțele nocive. Iar mai târziu, când orizontul spiritului nu va mai fi dominat cu exclusivitate de obiecte, forțe sau dușmani „nevăzuți", aceleași ziduri și labirinte vor folosi ca mijloace de apărare împotriva adversarilor. Voim să spunem că și în cazul „orașelor", ca și în atâtea alte cazuri, asistăm la o continuă degradare a sensului primordial, la o cădere în concret care uneori face aproape imposibilă descifrarea „originalului" metafizic ce, cu necesitate, *trebuie* să existe înapoia oricărui act omenesc. Nu e locul aici să cercetăm mai cu de-amănuntul problema labirintului (asupra căreia nădăjduim să publicăm curând un studiu special), dar este evident că toate asemenea construcții au fost făcute, la început, nu ca mijloace de apărare împotriva oamenilor, ci ca mijloace de apărare împotriva „răului", a duhurilor și a morții. Nu strategia militară, ci ritualul și metafizica a dus la descoperirea, folosirea și desăvârșirea lor*. Întocmai după cum nu după poziția ei strategică era aleasă aria unei cetăți, ci după un canon cosmologic bine stabilit. În fond, poate că nu ne depărtăm prea mult de adevăr afirmând că, și într-un caz și în altul, tot de „strategie" era vorba, numai că, aplicată pe niveluri diferite și folosind valori diferite. La început, poziția strategică a unei cetăți însemna validitatea ei metafizică,

* Unul dintre reprezentanții „noii istorii", Pierre Vidal-Naquet, avea să confirme, peste mai multe decenii, această afirmație a lui Mircea Eliade. Tactica militară a lui Epaminonda, spune autorul francez, s-a bazat tocmai pe valorizarea acestei gândiri mitice (Pierre Vidal-Naquet, *Vânătorul negru*, București, Editura „Eminescu", 1985, cap. *Epaminondais pitagoreu sau problema tactică a dreptei și a stângii).*

invulnerabilitatea ei față de forțele demoniace, haotice, față de „rău". Mai târziu, aceeași poziție strategică se verifică prin rezistența ei față de adversarul uman. Dar și într-un caz, și în celălalt, tot de apărare împotriva morții era vorba, într-un cuvânt de *durată.* Ceva mai mult : procesul de degradare, dacă a dus la uitarea semnificației originare a unei acțiuni sau unui gest, n-a putut întotdeauna suprima *prezența* acelui gest; i-a schimbat doar interpretarea.

Revenind la ceremonialul de fundare a orașelor, ne amintim că antichitatea ne-a transmis două tradiții privitoare la fundarea Romei. Una vorbea de un *cerc* tras cu plugul, având în centrul lui o groapă, pe care romanii o numeau *Mundus*[124]. Ovidiu *(Fasti,* IV, 819) spune că deasupra acestei *fossa* se afla un altar. Altă tradiție vorbește de o *Roma quadrata*[125]. Nu intrăm în lunga controversă purtată de către învățați în jurul acestei duble tradiții; e probabil, așa cum s-a arătat în ultimul timp, că modelul originar al Romei a fost un pătrat într-un cerc. Ceea ce interesează aici este faptul că și Roma, ca oricare alt oraș „sacru", a fost clădită pornind de la „centru" (altarul — *Mundus).* Dubla tradiție a cercului și pătratului[126] se regăsește și în alte regiuni, bunăoară în India. Mormântul indian avea deasupra o *stupă* circulară, sau o suprastructură pătrată. Și una și cealaltă, însă, erau o *imago mundi;* ele reprezentau fie „muntele cosmic", fie „centrul" lumii.

Creația n-a avut loc numai începând din „centru", ci a avut loc la *începutul anului.* În aproape toate culturile arhaice, începutul anului este o reluare a Creației, și este celebrat cu o serie de rituale și drame care au ca scop reactualizarea tuturor forțelor cosmice care atunci, în clipa Creației, erau active și integrale. *Timpul a* devenit real în momentul când Cosmosul a luat ființă. Coincidența aceasta a Creației cu începutul de an a fost păstrată în amintirea a multor popoare, deși aproape pretutindeni înțelesul ei metafizic s-a pierdut. Așa, bunăoară, tătarii din Persia seamănă și astăzi grăunțe într-o oală cu pământ, la începutul anului (solstițiul de primăvară), spunând că asta e o amintire a Creației[127]. După cum se știe, obiceiul de a semăna grâu în oale cu pământ e foarte răspândit și, mai ales, de o impresionantă vechime, el existând deja în cele mai arhaice

straturi ale ritualului agricol egiptean[128]. Reminiscența mai sus citată (tătarii din Persia) e impresionantă pentru că păstrează până în zilele noastre binomul cosmologic „Creație" — „începutul anului".

După tradiția mesopotamiană, zeii creează, înainte de toate, cetatea, locul stabil[129]. Același gest de „creație a unui loc stabil" îl repetă omul nu numai când își construiește locuința — ci chiar atunci când se apără spiritual, când își construiește propria sa mântuire. Orice practică ascetică începe printr-o *așezare,* printr-o fixare într-o anumită poziție corporală *(asana),* care are ca scop nu numai rarefierea stărilor de conștiință și concentrarea lor asupra unei singure imagini, ci marchează în același timp trecerea de la condiția profană (psihologic și metafizic, „nomadă", risipită, frivolă, iresponsabilă) la condiția prealabilă salvării. Similitudinea între actul Creației și actul meditației mistic-ascetice, prin care se dobândește salvarea, merge chiar mai departe. Neofitul începe, prin practicile lui contemplative, o *viață nouă.* Ca să poată contempla fără să fie tulburat de inevitabilele fluctuații ale vieții sale psihomentale, el se apără construindu-și o imagine care îl izolează de chemările lumii din afară și asupra căreia se concentrează pentru a-și putea unifica fluviul stărilor de conștiință[130]. Orice meditație religioasă și orice concentrare corespunde unei ieșiri din haos, unei ancorări într-un „loc stabil". Meditațiile și concentrările apără de „risipire", de fluctuație haotică, de resorbirea în amorf. De aceea frecvența simbolurilor „insulei", a „diamantului", a „pietrei din capul unghiului", a „tronului" etc. în textele ascetice și mistice. Toate aceste simboluri formulează, pe niveluri diverse și cu aplicațiuni felurite, *realitatea* așa cum se manifestă ea în oceanul latențelor sau al iluziilor.

În practica mistic-ascetică, „viața nouă", pe care o inaugurează exercițiile spirituale este, ca și în practicile religioase comune, un drum către centru, sau, cu alte cuvinte, o reîntoarcere la centru, la realitatea ultimă. Ne-am depărta prea mult de subiectul nostru dacă am intra în amănunte, dar putem aminti că orice pelerinaj la un loc sfânt, orice vizită la un templu etc. este un drum către „centru". Salvarea poate fi tradusă

prin nenumărate formule, însă una din cele mai cuprinzătoare este: „drumul spre centru". Nu e lipsită de semnificaţie meditaţia omphalică pe care o întâlnim atât în India cât şi la Hesychaştii Muntelui Athos[131]. Buricul este şi el un simbol al centrului.

Dar, ca să ne întoarcem la omologarea meditaţiei în actul Creaţiei, să amintim că tehnicile indiene consideră absolut indispensabilă, cel puţin în etapele preliminarii, concentrarea asupra unei imagini care, adesea, este aşa-numita *mandala:* desen alcătuit din pătrate şi cercuri concentrice, irizate sub forme de flori (de cele mai multe ori, floarea de lotus), de roată cu 4,12 sau mai multe spiţe, de cruce, având nenumărate alte amplificări geometrice şi arhitectonice care-i dau uneori un aspect labirintic. Cel dintâi lucru pe care îl dobândeşte neofitul meditând pe o *mandala* este „reculegerea", adunarea laolaltă, concentrarea, unificarea stărilor de conştiinţă. *Mandala* îl fixează în real, aşa cum ritualul de construcţie indian „fixează" capul şarpelui şi apără casa de cutremur. Concentrându-se într-o *mandala,* este apărat împotriva haosului din afara lui, care încearcă să-l reabsoarbă, împrăştiindu-i atenţia, risipindu-i forţele, înşelându-l prin iluzii şi chemări deşarte. *Mandala* este un „centru" şi, prin meditaţia asupra p ei, neofitul izbuteşte să se smulgă din oceanul vieţii psiho-mentale şi subliminale (iluzorii pentru el) şi să se fixeze în centrul realităţii. Cum mântuirea (în cazul indian, eliberarea de iluzii şi durere) nu se dobândeşte decât înţelegând (în cazul creştin, participând la) realitatea ultimă — *mandala* împlineşte funcţia de a conduce şi fixa spiritul în inima realităţii, limpezind, astfel, drumul către mântuire. Întocmai cum o cetate e apărată prin ziduri şi labirinte de duhuri rele care ar voi s-o nimicească (s-o reabsoarbă în haos), întocmai cum o casă e apărată de cutremur prin ţăruşul bătut vertical sub piatra fundamentală (cutremur = haos), tot aşa neofitul se apără de năvala afectelor, a distracţiilor şi a ispitelor (care şi ele vor să-l reabsoarbă în haosul psiho-fiziologic al condiţiei profane) considerându-şi, iconografic, o fortăreaţă labirintică, la adăpostul căreia spiritul poate să se elibereze de iluzii şi ispite şi să contemple realitatea.

Mandala nu este însă numai un desen floral şi labirintic arbitrar construit pentru a fixa atenţia şi a facilita concentrarea. El este, iconografic, o imagine a lumii, prezentând simbolic toate principiile cosmologice: „centrul", cele patru puncte cardinale, cele trei elemente etc. Culorile cu care se pictează o *mandala* o omologhează, fără putinţă de înşelare, unei hărţi a lumii. De altfel, orice construcţie sacră corespunzând unei *imago mundi* prezintă, privită fiind din înălţime, forma unei *mandala.* Planul templului Barabudur este, astfel o *mandala,* întocmai cum este Ierusalimul ceresc (Apocalips, XXI, 2 şi urm. etc.) sau *ziqquarat-ul* babilonian (acesta din urmă fiind alcătuit dintr-o serie de pătrate înscrise unul întraltul, are mai degrabă aspectul unui labirint). Itinerariul salvării începe deci cu o meditaţie asupra lumii considerată în ansamblul ei. „Imitaţia actului creaţiei" se verifică, aşadar, de mai multe ori în operaţiile de tehnică ascetic-meditativă preliminarii salvării. Construirea unei *mandala* este repetarea iconografică a Creaţiei *(mandala = imago mundi);* meditaţia asupra *mandalei* este repetarea rituală a creaţiei (m = „locul stabil"), repetarea ei psihologică *(m* = apărare de haos, „viaţă nouă") şi omologarea metafizică cu actul Creaţiei *(m* = centru, realitatea ultimă). Polivalenţa aceasta e inerentă oricărui simbol cosmologic, care trebuie întotdeauna înţeles funcţional, el descoperindu-şi sensurile prin nenumărate validări în toate nivelurile realului. Polivalenţa şi coerenţa unui simbol cosmologic nu se revelează în întregime decât istovind toate funcţiunile şi valenţele sale, urmărindu-l deci, în toate nivelurile realului. Ceea ce nu putem face in paginile de faţă, nici măcar cu motivul folcloric pe care-l cercetăm (imitaţia actului Creaţiei).

În anumite locuri din India, *mandala* se „dansează" *(mandala nrtya),* adică se dobândeşte o anumită concentrare spirituală, indispensabilă contemplaţiei, prin imitarea coregrafică a cercurilor florale şi labirintice. În treacăt amintim că Theseu, îndată ce a ucis minotaurul, a consacrat un dans sacru care imita labirintul şi că numeroase catedrale păstrează şi astăzi desene labirintice pe mozaicul podelelor; pe aceste labirinte se dansa, încă, în Evul Mediu. Alteori, labirintele catedralelor

trebuiau urmărite ca o penitență sau ca un „drum către centru", întocmai cum pelerinajul, la Barabudur, cu ascensiunea și opririle lui ceremoniale, este un drum către centru[132]. La indienii pueblos din America se desenează pe nisip figuri similare *mandalei,* cu același scop apotropaic și ritual.

Toate acestea primesc o lumină nouă prin câteva fapte, aparținând psihologiei, comunicate de dr. C. G. Jung[133]. Unii din pacienții psihologului elvețian au construit *mandala* fără să fi crezut sau să fi auzit o singură dată în viața lor despre asemenea unități iconografice orientale; alții au „dansat" tema floral-labirintică a *mandalei.* Să fie vorba de o „redescoperire" autonomă a unui arhetip păstrat în subconștientul colectiv, cum crede Jung ? Cum pathogeniile psihice sunt regresiuni către structurile arhaice de conștiință, explicația sa pare verosimilă. Dar — cum mărturisește el, „psihologul nu se ocupă de substanța acestui ansamblu, ci numai de expresiunea sa psihică". Vom avea prilejul să revenim asupra acestor coincidențe între „redescoperiri" ale unor stări psihologice pathogene și simboluri sau mituri ecumenice. Deocamdată, ce ne interesează pentru obiectul studiului de față este faptul că pacienții lui Jung au desenat *mandala* ca să ne *apere,* să se vindece, validând, am putea spune, funcția apotropaică a acestor unități iconografice și pe nivelul pathogeniilor. După ce desenau sau „dansau" o *mandala,* bolnavii se simțeau întotdeauna mai bine, mai liniștiți; într-un anumit sens, făcuseră un pas către vindecare, adică, în cazul lor, către reintegrarea personalității. Pathogeniile se datoresc, cu o formulă sumară, ruperii de nivel între conștient și extraconștient, invadării conștiinței de către forțele obscure ale subconștientului și inconștientului; o reabsorbire în haos, ca să întrebuințăm terminologia cosmologică, (în paranteză fie spus, orice act religios ca și orice act magic se reduce la o „rupere de nivel"; realul coincide cu nonrealul, totul cu partea, eternul cu efemerul etc. Evident, această „rupere de nivel" se face în conformitate cu anumite norme rituale, mitice sau metafizice. Avem de-a face cu experiențe „cu sens", orientate și consumate înlăuntrul realului. „Ruperile de nivel" evidente în pathogenii sunt dereistice, neancorate în real. Pentru anumiți medici sau psihologi pozitiviști,

paţhogeniile sunt substanţial similare misticelor şi magiilor. De fapt, pathogenii sunt mistici şi magicieni rataţi ; mai precis simieşti).

Pacientul care desenează, fără să fi văzut sau să fi auzit vreodată de ea, o *mandala,* face asta ca să se salveze, să se apere de oceanul haotic, să-şi reintegreze personalitatea, fiinţa, conştiinţa. E un proces de *fixare,* de căutare a unui „loc stabil", a unui centru imutabil în vâltoarea monstruoasă a imaginilor incoerente. Fără să ştie, pacientul redescoperă funcţia salutară a meditaţiei prin concentrarea într-o imagine arhetipală. Psihismul lui, invadat de forţe obscure, silit să funcţioneze pe niveluri din ce în ce mai joase, încearcă să se salveze „reculegându-se" într-o *mandala,* întocmai cum yoghinul indian îşi construieşte digul de apărare împotriva fluviilor psiho-mentale, fixându-şi atenţia în centrul hărţii lumii.

Încheind aceste note asupra alegerii locului prielnic construcţiei şi legându-le de concluziile celorlalte paragrafe ale cărţii de faţă şi ale altor studii precedente, putem afirma următoarele: cu fiecare act pe care-l face, omul încearcă să se mântuie luând contact cu realul. Nu întotdeauna, aşadar, în istoria spiritului uman, acţiunea a fost opusă contemplaţiei. Orice acţiune care imită un act primordial este o acţiune care se petrece la „centru", deci *în real,* asigurând ca atare omului un contact nemijlocit cu sacrul, înainte ca, bunăoară în India, să se fi descoperit acţiunea „fără dorinţa fructelor sale" *(phala trishnavairagya)* ca mijloc de a acţiona în lumea iluziilor fără riscul de a fi participat la ea — exista o altă concepţie, arhaică, a acţiunii care apără omul de imersiune în iluzie şi ireal. Era concepţia pe care am descifrat-o în paginile de mai sus : orice acţiune, ritual consacrată sau metafizic înţeleasă, centrează pe cel care o împlineşte în inima realităţii, alături de zeii care au împlinit pentru prima oară acea acţiune; orice acţiune, aşadar, este o imersiune în spaţiul şi timpul *real (mitic)* şi, ca atare, un salt în transcendent. Acţionând, omul nu se pierde, ci dimpotrivă, îşi construieşte mântuirea. Şi, oricât de paradoxală ne părea afirmaţia aceasta, setea de mântuire, de a deveni *real,* este atât de adâncă şi de ecumenică, încât ea răzbate în orice gest pe care-l face omul.

10. Mitul cosmogonic, model arhetipal

PENTRU OMUL ARHAIC, scriam la începutul acestor comentarii, un lucru sau un act nu are semnificație decât în măsura în care participă la un prototip sau în măsura în care repetă un act primordial. Și am dat câteva exemple de „repetiție" : culegerea ierburilor bune de leac, luarea în posesiune a unui teritoriu. Apoi, în paragrafele următoare, am. reîntâlnit de mai multe ori această „repetiție" a unui act primordial, care a avut loc „la început", „în acel timp", adică o „repetiție" a Creației. Ce s-a întâmplat —„atunci"?

Cosmogoniile indo-ariene și semitice, împreună cu unele cosmogonii austro-asiatice, vorbesc de un „gigant" sau „monstru primordial", prin sacrificarea căruia au luat naștere lumile. *Creația* constă în sacrificiul („moarte violentă") unei ființe mitice amorfe, orphidiene sau acvatice. Marduk, bunăoară, creează lumea despicând monstrul marin Tiamat. *Rig Veda* (X, 90) ne vorbește de un gigant primordial cu o mie de capete și o mie de picioare (formulă mitică a nedeterminatului și a „infinitului"), care se numea (Purusha) *(purusuha* înseamnă, în sanscrită, „om") și pe care zeii l-au sacrificat („moarte violentă" rituală). Din trupul lui a fost făcut cerul și pământul, soarele și luna; din gura lui a ieșit brahmanul (casta), din brațul său războinicul, din coapsa lui agricultorul, din picioarele sale casta sudra; magia aceluiași sacrificiu a creat, de asemenea, animalele. Mitologia nordică povestește cum gigantul primordial Ymir a fost sacrificat de cei trei frați, Odhin, Vili și Ve, ca să se facă lumile; din carnea lui a fost făcut pământul, din sângele lui marea, din oasele lui pietrele, din păr pădurile, din craniu bolta cerului și din creier norii (Snorre Sturlason, *Gylfaginning,* 5—*8).* Mitologia iraniană păstrează această tradiție cosmogonică a sacrificiului unui gigant primordial sub o formă adulteră: Ormuzd creează „boul primordial" și prototipul omului, Gajomard; acesta din urmă e atacat și ucis de Ahriman, și din corpul lui sunt alcătuite lumile, iar din sămânța lui răsare perechea umană Masjaj și Masjanay sub forma unei plante *(Bundahishn,* III, 1—26; XV, 1—24). Gajomard,

în avestică *Gaya-maretan,* înseamnă „cel care posedă viața muritoare" (muritor, om, cf. *purusha)* și este, întocmai ca și Ymir și Purusha, androgin, așa cum sunt toate făpturile primordiale (cf. *Mitul Reintegrării).*

Mitul cosmogonic al creației lumilor prin sacrificarea unui gigant primordial îl mai întâlnim și în alte arii (deși originea lui, probabil, trebuie căutată între Eufrat și Indus). În nenumărate regiuni se vorbește despre nașterea plantelor, a animalelor, a oamenilor sau chiar a elementelor lumii din cadavrul („moarte violentă") unei divinități sau unei făpturi primordiale. În două studii anterioare *(Ierburile de sub Cruce și La mandragore et l'Arbre de vie)* am menționat o seamă din aceste tradiții cosmogonice, fie în forma lor originară (legate, adică, de mitul creației), fie versiuni desprinse din mitul cosmogonic, în care se dă seama de originea lumii vegetale sau a anumitor plante. Ajungeam, în aceste studii, la o concluzie pe care trebuie s-o reamintim aici : numai *„moartea violentă"* a unei divinități sau făpturi extraordinare (zână, erou etc.) este *creatoare,* ea sporind întotdeauna realitatea. O viață care-și toarce firul până la capăt și ia sfârșit într-un chip, firesc nu rodește, nu se transformă în altceva viu ; mai precis, *sfârșitul firesc* al acestei vieți e sterp. Dimpotrivă, orice viață jertfită înainte de a-și fi istovit toate posibilitățile sale de manifestare printr-o „moarte violentă" se transformă într-o nouă formă a vieții : într-o floare, într-un animal etc. — formă care *continuă* viață tragic întreruptă a insului sacrificat. Aducem, pentru demonstrarea tezei noastre, un număr considerabil de exemple, de la ierburile bune de leac răsărite sub Crucea Mântuitorului, până la trandafirii care, în credințele medievale, creșteau din trupurile eroilor căzuți într-o mare bătălie. De altfel, basmele ne-au destăinuit de mult axioma aceasta, că viața se transmite prin moartea violentă (de cele mai multe ori în chip viclean la împlinire), căci niciodată eroina, ucisă de dușmanca ei, nu piere cu adevărat, ci se transformă în pește, pasăre, brad, floare etc., până când își recapătă forma omenească.

Într-un cuvânt, se poate spune că lumile au fost create prin sacrificarea unui „Antropocosmos", a unui Mare Om primordial. Important

în miturile cosmogonice mai sus amintite nu este amănuntul că lumile au fost făcute *din* substanța unei ființe primordiale — ci că el au fost făcute prin *sacrificarea* acestei ființe. Accentul cade pe *actul* sacrificial ; căci dacă Gigantul a dat „materia" din care s-a urzit Cosmosul, *viața* acestui Cosmos a fost transmisă prin actul sacrificiului. Lumile au dobândit o existență reală („viață") pentru că au fost *însuflețite* printr-un sacrificiu, pentru că li s-au transmis „viața" Gigantului sacrificat. Acest „Antropocosmos" nu încetează de a exista, după ce a fost sacrificat, decât *în aparență* — căci el își continuă existența în lumile care s-au născut din el și care durează pentru că el, prin moartea sa violentă, le-a însuflețit. De aceea, când un om moare aici pe pământ, el nu dispare pur și simplu, nici nu se preface în țărână — ei se reintegrează în Anthropocosmos. Cum spune un text iranian, oasele se întorc în pământ, sângele se întoarce în apă, părul se reîntoarce în plante, sufletul în foc, „așa cum au fost primite ele la Facerea lumii" *(Bundahishn,* 31, 6—7). Textele indiene cunosc mai multe itinerarii cosmice post-mortem, itinerarii care nu sunt decât aspecte ale aceluiași act de restituire realizat prin moarte. „Ochiul tău se duce spre Soare, sufletul *(atman)* tău se duce spre Vânt" etc. *Rig Veda,* X 16,3). Sau „răsuflarea ta se duce spre Vânt, urechea ta (i. e. auzul) spre punctele cardinale, oasele tale în Pământ" *Aitareya Brahmana,* (II, 6, 13). Un imn funerar din *Atharva Veda* (XVIII, 4,48) amintește mortului : „Pe tine, care ești pământ, te așez în pământ". Repetăm și aici ceea ce am spus, de mai multe ori, în scrierile noastre anterioare, că elementele („Vânt", „Soare" etc.), ca de altfel și noțiunile de „femeie" și „bărbat" trebuie înțelese în sensul lor cosmologic, pe care-l aveau pentru autorii textelor arhaice.

Dar, ca să ne reîntoarcem, este evident că „Anthropocosmosul" primordial își continuă *viața* în lumile cărora le-a dat naștere prin moarte-i rituală. Și fiecare om, murind, nu face altceva decât să se reintegreze acestui prototip antropocosmic. Prin fiecare moarte omenească, Antropocosmosul se reface; sau, mai precis, *încearcă să se refacă în forma lui originară.* Fiecare moarte este o reintegrare. Dar nu numai atât; prin fiecare moarte se încearcă refacerea unității primordiale, nedespicate prin

Creație, nepulverizate în miliarde de fragmente prin „moartea violentă" a Gigantului. Că această refacere a unității originare nu are loc, este un lucru pe care indienii cei dintâi l-au simțit. De aici dorința lor de a se smulge din circuitul infinit al existențelor și de a dobândi eliberarea supremă, autonomia absolută a spiritului (moksha, mukti). În fond, setea de ontic, de realitatea ultimă, este atât de arzătoare în conștiința indiană, încât ea nu putea fi potolită decât printr-o restaurare definitivă a unității primordiale. Și pentru că această unitate nu mai putea fi dobândită nici prin ritual (pentru conștiințele calcinate de existența *durerii),* nici prin moarte (deoarece reintegrarea în Anthropocosmps nu era definitivă, ea dezintegrându-se la infinit prin legea cauzei și a efectelor, *Karma)* — anumite elite indiene au căutat un alt drum spre mântuire, prin care să poată depăși și durerea, și iluzia, și multiplicitatea existențelor; și au încercat, astfel, să dobândească unitatea metafizică între spiritul cosmic *(brahman)* și spiritul personal *(atman),* renunțând la căutarea unității prin *reintegrarea totală.* Dar toate acestea au nevoie, pentru a fi mulțumitor înțelese, de o lungă discuție asupra evoluției istorice a metafizicii indiene, pe care nu o putem desfășura aici. Trimitem pe cititor la unele din scrisorile noastre anterioare, rămânând ca problema s-o reluăm într-un viitor studiu, cu alte mijloace și pe alte dimensiuni decât am făcut-o până acum.

În tradiția indiană, omul e făcut direct din corpul lui Purusha, concomitent cu facerea Lumilor. În tradiția mesopotamiană, creația omului cere, însă, un nou sacrificiu. După anumite versiuni, omul e făcut din țărână și din sângele unui zeu, Kingu, sacrificat de Marduk, zeul suprem, tocmai pentru a da ființă noii sale făpturi[134]. Alte versiuni, însă, vorbesc de autosacrificiul lui Marduk[135]:

„Voi închega sângele meu, îl voi face os.
„Voi ridica pe om în picioare, în adevăr omul va fi...
„Voi zidi omul, locuitorul pământului..."

Aceeași tradiție a fost păstrată de Berosius (sec. III în. de Chr.)[136] : „Și Bel văzând că pământul era desert dar roditor, porunci unuia dintre

zei să-i reteze (lui Bel) capul, să amestece sângele care va curge cu pământ și să facă oameni și animale capabile de a suporta aerul". Mitul auto-sacrificiului zeului la creația omului se întâlnește în arii foarte depărtate; bunăoară, în Oceania[137] , deși nu se poate încă preciza dacă e vorba de transmisie sau de poligeneză. Fapt este că tradiția auto-sacrificiului divin o regăsim în centrele de cultură arhaică — Mesopotamia, Egipt — deși nu întotdeauna evidentă; așa de pildă, în Egipt se mai vorbește și de facerea omului din lacrimile sau sămânța zeului[138], ceea ce e tot o formă a auto-sacrificiului.

Recapitulând, putem reduce miturile cosmogonice și antropogonice amintite mai sus la următoarele scheme :

1. Cosmosul a fost făcut de zeul suprem sau de zei prin sacrificarea unui Gigant (Purusha, Ymir) sau a unui monstru marin (Tiamat) ;

2. Cosmosul a luat ființă pentru că a fost „însuflețit" prin moartea rituală care a avut loc „în timpul acela" ;

3. „Însuflețirea" nu constă în simpla transmisiune a vieții și sufletului Gigantului în Cosmos, ci în primul rând în magia sacrificiului, care face posibilă prelungirea „vieții" Gigantului în forme multiple de existență ;

4. În tradițiile care nu cunosc un Anthropecosmos, ci numai un monstru marin primordial (de ex. Mesopotamia), omul e creat prin sacrificarea unui zeu (Kingu) sau auto-sacrificiul zeului suprem (Marduk) :

5. Nimic viu nu poate, nimic nu poate dura, dacă nu i se conferă „viață" și „suflet" prin sacrificarea unei alte vieți;

6. Numai moartea rituală (moartea violentă) este creatoare, pentru simplul motiv că ea întrerupe firul unei vieți care nu și-a consumat toate posibilitățile, care nu și-a îndestulat destinul; de asemenea, moartea rituală (și prin generalizare, orice „moarte violentă" împlinită cu sens — adică un sacrificiu, iar nu un accident) declanșează o forță care nu numai că face posibilă „transmisia" vieții, ci asigură perenitatea noii creații căreia i-a dat naștere.

Acestea fiind miturile cosmogonice în ariile cultural-geografice în care întâlnim majoritatea ritualelor de construcție, sensul teoretic subjacent tuturor acestor rituale devine cât se poate de transparent. În tot

ceea ce face, omul imită un gest primordial al divinității și imită nu numai din „teamă" și „superstiție" (deși și acestea își au înțelesul și rostul lor), ci în primul rând pentru a se feri pe sine de neant și de iluzoriu ; dacă divinitatea înseamnă *forță și realitate* (și ideea de sacru se reduce la aceste două atribute), omul nu-și poate însuși forța și realitatea decât fie printr-un contact direct cu sacrul, fie imitând gesturile și atitudinile celor care prin excelență întrupează sacrul, adică ale divinității. Creând cosmosul — zeul suprem a creat în același timp și modelul actelor omenești. Astfel se *face* ceva, pare a spune cosmogonia; însuflețindu-l prin sacrificarea rituală a unei ființe vii. Astfel se face omul, spune antropogonia, — însuflețindu-l prin sacrificiul unui zeu sau autosacrificiul zeului suprem.

Dar, așa cum am avut prilejul să o spunem de mai multe ori în paginile de față, imitarea unui gest divin primordial are implicații mai adânci ; prin simpla imitare a gestului divin (care e un *act real,* pentru că e sacru) sacrificiul coincide cu spațiul și timpul originar, în care a avut loc theophania sau manifestarea divină. Sau, cu alte cuvinte : *ceea ce face omul are sorți de izbândă numai întrucât imită ceva ce a făcut divinitatea, pentru că numai sacrul poate crea în chip real; dar divinitatea creează arhetipal, adică „în acel timp", o dată pentru totdeauna*; omul, ca să poată nădăjdui în *realitatea* celor pe care le face el, trebuie să creeze nu numai în conformitate cu actul divin, ci și „în acel timp" când a avut loc actul divin. Deci — simbolic vorbind — el *reface* Creația, cosmogonia, cu oricare din actele sale orientate în real*.

Cât ar părea de paradoxal, credințele acestea sunt nu numai implicite în multe culturi arhaice, dar se regăsesc adesea sub forma lor cea mai explicită. Le-am întâlnit, bunăoară, în ritualele de construcție din India, țărușul de lemn de sub piatra fundamentală străpunge capul șarpelui exact în „centrul lumii" și repetă, în același timp, „fixarea" cosmogonică a Șarpelui. Vom vedea îndată că modelul alcătuit de acțiunea

* Acest pasaj poate fi regăsit în celebra definiție a mitului din *Aspecte ale mitului,* București, Editura „Univers", 1978.

primordială îşi păstrează eficienţa chiar în culturile moderne, cât ar părea acestea de laicizate şi profane.

11. „Însufleţirea" unui corp „arhitectonic"

SPUNEAM (3) că versiunea românească a legendei Meşterului Manole a păstrat sau (redescoperit) un amănunt bogat în înţelesuri : zborul de Icar al Meşterului, atât de tragic încheiat în pragul mănăstirii clădite cu preţul vieţii soţiei sale. Era singurul său mijloc de a-şi regăsi soţia. Nu pentru că, a murit şi el; ci pentru că şi-a întâlnit o „moarte violentă", care i-a îngăduit, fie şi sub forma izvorului care a început să curgă pe locul unde s-a prăvălit el, să rămână aproape de soţia sa ; mai precis să existe pe acelaşi nivel cosmic în care exista şi soţia lui. Nu orice fel de moarte l-ar fi apropiat de soţia jertfită ; dacă, bunăoară, meşterul ar fi murit de moarte bună câteva zile în urmă şi ar fi fost îngropat chiar în cripta mănăstirii nu este deloc sigur că şi-ar fi regăsit soţia. Sufletul lui dezrobit de trup ar fi pornit pe drumul hotărât de Dumnezeu tuturor acelora care-şi împlinesc destinul aici pe pământ. Dar, pe drumul acesta, el n-ar fi întâlnit, multă vreme, sufletul soţiei. Pentru simplul motiv că soţia lui nu murise — ci numai îşi schimbase trupul : din trupul de sânge, oase şi carne, sufletul ei plecase să locuiască trupul de piatră şi zid al mănăstirii.

Nu ştiu dacă până acum cineva a analizat mai îndeaproape toate implicaţiile credinţei în „însufleţirea" unui lucru .printr-un sacrificiu. Nu ştiu, de asemenea, în ce măsură cei care credeau, sau mai cred încă, în asemenea „însufleţiri", îşi dau seama de înţelesul acestui act. Cum spuneam la începutul comentariilor de faţă, conştiinţa implicaţiilor teoretice a unei credinţe nu e esenţială pentru înţelegerea acelei credinţe. (Câţi, oare, dintre creştini îşi dau seama de implicaţiile înfricoşătoare ale împărtăşirii ? ! „Însufleţirea" unei clădiri prin jertfirea unei fiinţe presupune, însă, trecerea sufletului acelei fiinţe din corpul său de carne în corpul de piatră al clădirii. Cu alte cuvinte, fiind jertfă, prin moartea sa rituală, îşi schimbă corpul. Ea nu vine să „locuiască" în clădire, ci se „întrupează" în

ea. Tocmai de aceea a fost jertfită printr-o „moarte violentă", ca să-şi continue viaţa — şi pentru mult mai multă vreme decât i-ar fi fost ursit să şi-o continue în corpul său de carne — într-un nou corp, arhitectonic.

Lucrurile sunt nu se poate mai clare dacă facem efortul să înţelegem până în străfundul lor credinţele populare legate de „moartea violentă", credinţe pe care le-am corelaţionat într-un studiu anterior (*Ierburile de sub Cruce*) de miturile cosmogonice. Fiinţa ucisă prin viclenie nu moare, ci se transformă într-un animal (peşte, pasăre, albină etc.) sau într-o plantă (trestie, brad, floare etc.). Asta înseamnă, cum spuneam mai sus, că avem de-a face cu o moarte aparentă. Eroul îşi continuă viaţa într-un nou corp. Evident, în basme — care nu au alt scop decât să ne povestească biografia aventuroasă a anumitor fiinţe extraordinare — eroul îşi recapătă până la sfârşit forma lui umană. Dar asta se întâmplă în basme. În anumite legende (bunăoară, cea transmisă de cronica lui Pseudo-Turpin, în care se spune că din trupurile creştinilor morţi într-o luptă cu sarazinii au crescut trandafiri) se înregistrează doar faptul creaţiei dintr-o „moarte violentă", şi atât; nu ni se mai spune că eroul s-a întors la vechea lui formă umană. Acelaşi lucru îl întâlnim în tradiţiile indiene analizate în *Ierburile de sub Cruce;* din sămânţa unui sfânt răsare o iarbă care dă naştere unui copil (devenind, mai târziu, erou sau sfânt). Nici aici, ascetul care a suferit o moarte violentă nu mai revine la forma lui originară, ci îşi continuă existenţa sub forma unei plante şi a unui copil.

Dacă, aşa cum ne revelează un considerabil număr de tradiţii arhaice, orice moarte violentă e creatoare,* adică proiectează sufletul celui ce a fost jertfit într-un nou corp, este de la sine înţeles că sufletul celui ritual sacrificat la temelia unei clădiri este proiectat în noul său corp arhitectonic; pe care, „însufleţindu-l", îl face să dureze. Deci, în cazul legendei româneşti, soţia Meşterului Manole *trăieşte* în mănăstire, în sensul că mănăstirea însăşi alcătuieşte trupul său. Astfel că, dacă Meşterul ar fi murit de moarte bună n-ar fi putut-o întâlni, pentru simplul motiv că ea

* Tip de „lege" la Eliade.

încă nu murise. Și e admirabilă intuiția autorului sau autorilor baladei românești, care, pentru a reuni pe cei doi soți, a ghicit singura posibilitate a reîntâlnirii lor : moartea violentă a Meșterului, într-adevăr, moartea aceasta, care — oricât de schimbată ca sens ar apărea în baladă — este totuși o moarte rituală, prelungește existența lui Manole pe același nivel cosmic unde își continuă existența soția lui; ea, cu un corp arhitectonic; el, cu unul, de apă curgătoare. Trupurile lor sunt aproape căci izvorul e :

Cu apă curată
Trecută prin piatră,
Cu lacrimi sărate,
De Caplea vărsate.

„Piatra" era noul corp al soției, înlănțuirea lor era acum realizată într-un alt nivel cosmic, unde circuitul se face mai lent, atât de lent încât pare ochilor omenești perenitate.

În lumina acestei exegeze, ni se înfățișează în toată claritatea ei concepția arhaică a riturilor de construcție. Nimic nu poate dura dacă nu e „însuflețit" prin jertfirea unei ființe vii; însăși divinitatea a arătat, în „timpul acela", când au fost făcute Lumile, că o creație nu poate fi împlinită decât printr-un sacrificiu, și anume prin „moarte violentă" a Giganticului cosmic; *creația, așadar, este un proces organic și ritual în același timp, căci numai din ce e viu poate face un lucru „viu", dar „viața" aceasta nu poate fi transmisă decât printr-un sacrificiu (i. e. un act sacru), în toate credințele derivate din acest mit central, cosmogonic, sunt prezente, sub o formă mai mult sau mai puțin adulterată, ideile: viață și ritualul (arhetipul divin al tuturor actelor sacre pe care le repetă omul aici pe* pământ, *ca să se poată insera în real și dura). Lucrurile făcute, manufacturate, iau ființă și durează în măsura în care devin corpuri organice.*. Seria aceasta de fapte nu se poate explica nici prin teoria animistă a lui Tylor, nici prin așa-numitul preanimism al lui Marret. Ele aparțin unui alt ciclu istoric și presupune o teorie coerentă a lumii, centrată în jurul mitului cosmogonic și atotputerniciei ritualului.

Existența unui „corp" arhitectonic nu e paradoxală decât pentru concepțiile moderne (îndeosebi cele de la Renaștere încoace), care acordă atât „omului" cât și „vieții" valori din ce în ce mai limitate. Mentalitatea arhaică recunoaște o pluralitate de niveluri cosmice în care „viața" și „omul" pot exista. Am arătat într-altă parte *(Metallurgy, Magic and Alchemy)* că, bunăoară în chimie și metalurgie, trecerea de la organic la anorganic se face foarte încet, că operația chimică a „combinării" anevoie se desprinde din concepția alchimică a „nunții metalelor", că pietrele ca și metalele sunt sexuate, suferă, mor și învie, că ceea ce se numește astăzi „combustie" era altădată „dragoste", iar „moartea" de altă dată se numește astăzi „neutralizare" etc. Nu facem un singur pas către înțelegerea acestor concepții dacă ne mulțumim să le considerăm, în bloc, drept „superstiții", „credințe copilărești", sau ne mulțumim să le explicăm, printr-un vag animism. Singurul mijloc de a înțelege o credință arhaică este să încercăm reintegrarea ei în întregul din care a făcut cândva parte și, de asemenea, trudindu-ne de a ne înfățișa acest întreg în coerența lui intimă.* Or, credințele pe care le-am analizat în lucrarea anterioară mai sus citată, ca și cele pe care le cercetăm în cartea de față, ne îngăduie să reconstituim o concepție consistentă a lumii, vieții și omului. În ce măsură această concepție este comună tuturor culturilor arhaice sau este creația exclusivă a unei anumite culturi istorice, este poate încă prea devreme pentru a încerca un răspuns precis. Suntem înclinați a crede că, cel puțin în ceea ce privește faptele examinate în *Metallurgy,* această concepție a fost elaborată în aria culturală indo-mesopotamiană, de unde s-a difuzat apoi în aproape tot restul lumii. Ne interesează, însă, mai puțin istoria difuzării acestor concepții, cât înțelegerea sensului lor.

Or, înlăuntrul unei asemenea concepții arhaice, valorile acordate „vieții" și „omului" sunt mult mai vaste decât cele moderne. Viața organică (iar nu un simplu animism) se identifică într-un număr considerabil de niveluri cosmice. (Lucrul e de la sine înțeles dacă ne amintim că

---

* Tip de operație hermeneutică.

însuși Cosmosul a fost făcut dintr-un Gigant primordial). Viața organică funcționează în toată plenitudinea ei (naștere, creștere, sexualitate, pasiune, suferință, moarte, reînviere) chiar în cele mai inerte niveluri — cum ar fi, de pildă, cel geologic. Nu e vorba, așadar, de o simplă „viață" (concepția animistă), așa cum, bunăoară, o amoebă are viață — ci de un circuit vital extrem de evoluat și complet, de o serie aproape infinită de „organisme", sau mai precis de „corpuri", care nu numai că „trăiesc", dar trăiesc în chip integral, adică parcurg toate etapele vieții biologice și, în unele cazuri, chiar pe cele ale dramei spiritului. Etichetele de animism, sau pantheism, sau imanentism, nu se potrivesc deloc acestui ansamblu cosmic de „corpuri" legate între ele prin solidarități obscure sau relații de destin. Nu e vorba nici de un singur „suflet" care le dinamizează pe toate, nici de o divinitate imanentă în ele (pentru că, dacă uneori divinitatea coincide cu unul din aceste „corpuri", o face printr-o theophanie sau prin același paradox care îngăduie, într-un ritual, ca *esse* să coincidă cu *non-esse,* fragmentul cu totul, efemerul cu eternul etc.). De asemenea, a numi astfel de concepții „antropocentrice", iarăși nu ne duce prea departe, pentru că *omul,* așa cum și-l înfățișează teoriile arhaice, nu este asemenea omului înțeles de noi ; omul arhaic se valorifica pe sine în termeni *cosmici,* cu alte cuvinte se recunoștea ca atare, *om*, în măsura în care își identifica funcțiunile în Cosmos.*

Înțelegem asemenea credințe, înțelegem bunăoară cum un „om" își poate continua „viața" într-un nou „corp", arhitectonic, numai dacă izbutim să ne înfățișăm viziunea anthropocosmică a oamenilor culturilor arhaice. Cum spuneam mai sus, sfera noțiunilor de *om* și *viață* era, pentru culturile arhaice, mult mai vastă. Un om putea *trăi* în mai multe forme, pe mai multe niveluri cosmice, decât izbutim să ne închipuim în limitele conștiinței noastre „moderne", însăși noțiunea de „corp" era de o tulburătoare polivalență. S-a putut vorbi de biserica creștină ca un corp mistic al lui Hristos, întrucât, pentru mentalitatea .contemporană primelor formulări teologale, o asemenea expresie era nu numai inteligibilă, ci

* Autorul transferă discuția din planul mitologiei în cel al filozofiei.

chiar familiară (deşi nu sub forma ei dialectică), încă din mileniu II în. de Chr. se cunoştea în Mesopotamia un „corp liturgic"; textele liturgice care trebuiau recitate cu prilejul ceremoniilor religioase alcătuiau un „corp continuu"*, deşi nu erau pronunţate în continuitate, pentru că timpul scurs între ultima silabă a ultimei ceremonii şi prima silabă a ceremoniei următoare era un timp „profan", un interval de care timpul sacru nu ţinea seama. Se poate de asemenea vorbi de un „corp-calendar-sacru", o unitate sui generis alcătuită din toate sărbătorile şi ritualele unui an; de un „corp fonetic", alcătuit din literele alfabetului, precum şi de un „corp mistic sonor" al sunetelor inaccesibile urechii omeneşti şi pe care numai iniţial le aude (cf: Cosmical homology and Yoga); şi aşa mai departe.

Ţinând seama de toate acestea, nu este deloc paradoxală concepţia unui „corp arhitectonic" pe care îl însufleţeşte îi dă viaţă şi îl face să dureze sufletul jertfei ritual îngropate în temelii. Din această credinţă arhaică au derivat, direct sau prin implicaţii teoretice laterale, toate acele rituale, superstiţii şi legende în legătură cu riturile de construcţie. Evident, nu întotdeauna această descendenţă a păstrat, măcar în liniile sale mari, tradiţia mitului cosmogonic. Am văzut că în multe locuri se îngroapă la temeliile unei construcţii oase de om, aur, perle, alimente etc. Este şi aici vorba de o „însufleţire", dar nu prin jertfirea unei fiinţe vii, ci prin consacrarea şi ofranda unor obiecte încărcate cu *realitate* şi *putere*: fiecare din aceste ofrande este un centru energetic care poate face să trăiască şi să dureze o construcţie, un corp arhitectonic. În asemenea rituale s-a pierdut sensul originar („moartea violentă") şi s-a păstrat numai credinţa că nimic nu poate dura dacă nu i se conferă „realitatea" printr-o substanţă care să participe la această realitate ultimă.

Câteva exemple ne vor ajuta să înţelegem şi mai limpede noţiunea de „corp arhitectonic". Se ştie că, la origine, templul era un altar ridicat deasupra unui mormânt sau, mai precis, deasupra unui recipient în care se

---

* Prin „corp continuu" (Barabudur, Mănăstirea Argeş) spaţiul şi timpul devin consubstanţiale. Este una dintre cele mai interesante definiţii ale categoriilor de spaţiu şi de timp. Ea aparţine lui Eliade în exclusivitate.

păstrau relicvele unui „om sacru". Altarele pre-helenice, indiene, chineze erau, la început, locuri unde se aduceau ofrande „strămoșilor", „eroilor" sau „sfinților" îngropați (total sau parțial) dedesubt. *Stupă* indiană este o construcție care s-a ridicat deasupra unui asemenea altar, construcție care a evoluat în conformitate cu legile arhitecturii, dar care niciodată nu s-a putut elibera de funcția sa primordială : păstrătoare de relicve. Asemenea *stupa* sunt sacre numai pentru că ele alcătuiesc corpul arhitectonic al relicvelor pe care le conservă. Nu este deloc exagerat să se vorbească de o „însuflețire" a acestor construcții datorită relicvelor din lăuntrul lor (de cele mai multe ori, firește, inexistente sau frauduloase). Budha continuă să existe, sub forma unui corp arhitectonic, în foarte multe locuri, deoarece un număr considerabil de temple și *stupă* își revendică o relicvă din trupul său. Pentru un modern pare foarte greu de înțeles că pelerinajul la un templu budhist sau la o *stupă* (de altfel, orice templu conține sau implică o *stupă)* înseamnă luarea de contact cu *Budha ca atare,* adică în plenitudinea ființei lui (considerat *chakravartti,* Suveran Universal, temeiul ontic al Cosmosului), Paul Mus[139] a demonstrat printr-o strălucită exegeză că *stupă* alcătuiește corpul arhitectonic al lui Budha, întocmai cum canonul textual budhist (așa-numitele discursuri ale lui Budha) alcătuiește „corpul" său „doctrinar". Luarea de contact cu Budha, ca realitate ultimă, ca temei al Cosmosului, se poate face prin mai multe feluri, după cum se folosește „corpul" său doctrinar, oral, mistic sau arhitectonic. Cel care meditează canonul budhist intră direct în contact cu corpul gnoseologic al lui Budha; cel care repetă liturgic „discursurile" sau parabolele lui își asimilează corpul oral al iluminatului; cel care face un pelerinaj la templu se apropie de corpul arhitectonic al lui *Budha* ș.a.m.d.

Dar „relicva" care „însuflețește" o stupă sau un templu nu e un fragment dintr-un cadavru oarecare. Ea e smulsă din trupul lui Budha, participând astfel la realitatea ultimă. Căci nu orice „mort" însuflețește recipientul în care e depus, ci numai resturile pământești ale unor oameni excepționali: sfinți sau eroi. În primul caz (al persoanelor sacre), „însuflețirea" se explică prin realitatea la care participă asemenea persoane și pe care o comunică oricărui nou „corp" în care sunt ritual înserate. În al

doilea caz (eroii), „însufleţirea" se explică prin „moartea violentă" care a pus de timpuriu capăt vieţii acestor oameni excepţionali. Un ins devine erou nu numai datorită genealogiei sale semi-divine, ci în primul rând datorită faptelor sale extraordinare şi morţii sale violente, care este o formă a morţii rituale, deoarece războiul însuşi era considerat un ritual omologat sacrificiului[140]. În treacăt fie spus, ceea ce deosebeşte pe sfinţi şi eroi de restul oamenilor este *valorificarea rituală a întregii lor vieţi.* Condiţia umană este depăşită total de un sfânt ca şi de un erou, dacă n-ar fi decât pentru faptul că şi unul şi celălalt renunţă la („sacrifică") vocaţia biologică şi socială a omului ca atare : conservarea individuală şi conservarea speciei, ca să folosim terminologia biologiei. Şi eroul şi sfântul răstoarnă valorile umane şi activează continuu împotriva instinctelor : şi unul şi celălalt caută asceza şi primejdia în loc de a căuta îndestularea instinctelor de conservare, întemeind o familie, procreând. Eroul lupta împotriva forţelor răului ; sfântul luptă împotriva lui însuşi, împotriva instinctelor sale. Şi unul şi celălalt transformă existenţa lor umană într-un sacrificiu continuu, în timp ce ceilalţi oameni sacrifică *ceva* şi *uneori,* ca o ofrandă adusă divinităţii sau ca un mijloc de a reintra în contact cu realitatea ultimă, sfântul şi eroul* se sacrifică pe *ei înşişi* şi *incontinuu.* Amândoi depăşesc, anihilând-o, condiţia umană; amândoi imită un model arhetipal. Eroul, însă, piere în luptă printr-o moarte violentă (de altfel, adeseori un ins devine erou datorită exclusiv morţii violente[141] — fulger, incendiu etc. — ca şi cum ar voi să se pună în evidenţă caracterul impersonal, mecanic, al consacrării rituale printr-o asemenea moarte excepţională). Şi, am văzut că „moartea violentă" este întotdeauna creatoare. Fiinţa care-şi găseşte sfârşitul printr-o asemenea moarte continuă să trăiască într-un nou „corp".

Într-adevăr, în Grecia veche cultul eroilor era centrat în cultul relicvelor. Deosebirea esenţială între un zeu şi un erou era alcătuită în

---

* Eroul, Sfântul şi Geniul ; Eliade a reluat problema în *Notă despre geniu* din vol. *Fragmentarium,* p. 11—14.

primul rând de importanţa pe care o avea mormântul eroului, recipientul relicvelor lui[142]. În afară de Heracles, toţi ceilalţi eroi îşi aveau mormintele sau sanctuariile unde se aflau relicvele lor (de ex. omoplatul lui Pelops, de care vorbeşte Pausanius, V, 13, 4 sq.). Sacralitatea locului se datora prezentei rămăşiţelor eroului. Relicvele acestea erau sacre considerate în ele însele, de aceea puteau fi înmormântate într-un templu — ceea ce nu se întâmpla cu ceilalţi oameni. Un mormânt uman profana templul, totuşi Erechteu şi Cecropizii erau înmormântaţi în templul Athenei Poliade, Hyakinthos sub piedestalul lui Apollo, la Amiclee, Neoptolem, Hyperochos şi Lapdicos în incinta de la Delphi, eroii hiperboreeni în templul Artemisei din Delos etc. Ceva mai mult : în timp ce înlăuntrul cetăţilor era interzis să se îngroape locuitorii, oricât de ridicat ar fi fost rangul lor, mormintele eroilor erau nu numai acceptate, dar şi căutate. Este drept că eroii erau consideraţi, în biografiile lor legendare, fondatori de oraşe. Dar care e sensul subjacent acestor legende şi credinţe ? Că eroul poate face să dureze un oraş. Şi, am văzut, un oraş, ca şi orice altă construcţie, nu poate dura decât în măsura în care participă la realitate, la sacru, adică în măsura în care e „însufleţit" printr-un sacrificiu. Relicvele eroilor aduceau această „realitate", această „viaţă". Moartea lor violentă era cea mai bună asigurare că existenta lor nu s-a consumat definitiv, că ea poate continua într-un nou corp, arhitectonic, pe care-l însufleţea.

Evident, credinţele în legătură cu moartea eroului, soarta lui post-mortem au evoluat, s-au împletit cu alte credinţe, din alte cicluri, şi nu e deloc uşor să precizăm profilul lor teoretic, mai ales în Grecia, unde aproape tot ansamblul mitologic şi ritual a fost transfigurat prin poeţi şi umanişti. Dar, oricare ar fi contextul mitologic în care s-ar afla, valoarea creatoare a morţii violente, a morţii eroice, rămâne aceeaşi. Că un erou, datorită morţii sale rituale, îşi dobândeşte o soartă post-mortem cu totul diferită de a celorlalţi oameni, este un lucru cert. Moartea violentă a eroului îi *creează* — în orice viziune mitologică elenă — o condiţie pe .care muritorul de rând nu şi-o poate dobândi. În primul rând, eroul „durează" prin *glorie;* un alt „corp" al său, ca să întrebuinţăm termeni familiari budhismului. Apoi să ne amintim că în *nekya*[143] din Odiseea (cânt XI),

Ulisse izbuteşte să întâlnească pe Achile şi pe ceilalţi eroi pe o pajişte smălţuită cu asfodele şi Achile îl întâmpină aşa cum era şi în condiţia lui umană: adică *întreg,* cu memoria lui, cu voinţa lui, cu trupul lui — în timp ce, pentru a putea comunica cu părintele *lui,* Ulisse e nevoit să sape un altar în pământ, să sacrifice un miel şi o oaie neagră, ca, din sângele jertfelor, umbra lui Tiresias să-şi extragă îndestulătoarea vigoare şi să-şi poată recăpăta memoria.

Deosebirea dintre cele două „inferne" — unul al muritorilor, altul al eroilor — este tot atât de netă ca şi deosebirea între condiţia post-mortem a sufletelor oamenilor şi eroilor. Oamenii îşi continuă o viaţă larvară undeva sub pământ, sub înfăţişare de umbre vlăguite şi fără memorie, eroii trec în moarte *întregi,* adică păstrându-şi memoria şi personalitatea, şi „infernul" lor nu e subteran, întunecat, rece, ci o pajişte vrăjită de lumina soarelui (lumina singură dă contur, face ca lucrurile să fie, cu individualitatea lor, cu „forma" lor — în timp ce întunericul subteran contopeşte contururile, anihilează formele, reintegrează oamenii şi obiectele în amorf, în larvar, în pre-formal). Ce explică deosebirea aceasta fundamentală între sufletele oamenilor şi ale eroilor ? Simplul fapt că moartea eroică, adică moartea violentă, rituală, este *creatoare :* ea continuă viaţa şi chiar o sporeşte, în timp ce o moarte naturală nu face altceva decât să încheie ceea ce era deja consumat. Moartea naturală, în care nu intervine nici un element sacru, nici o fatalitate, nici un ritual — este un fenomen ca oricare altul, aparţinând biologiei iar nu antropologiei. Omul, însă, îşi poate construi şi o altă soartă post-mortem : prin moarte eroică sau (mai târziu, odată cu apariţia orfismului, în Grecia) prin iniţiere, care este şi ea tot o formă a morţii rituale.

Discuţia mulţumitoare a tuturor acestor concepţii ne-ar îmbia pe drumuri prea depărtate de obiectul comentariilor de faţă ; nădăjduim să revenim curând asupra lor, într-o lucrare în pregătire, *Mitologia Morţii**. Deocamdată să reamintim câteva amănunte din domeniul indian[144], în

* Pe care, probabil, n-a mai terminat-o. Eliade avea obiceiul să anunţe apariţia unor lucrări nescrise încă.

legătură cu deosebirea între omul profan şi „iniţiat", în timp ce restul muritorilor sunt incineraţi, yoghinii şi asceţii sunt îngropaţi. „Iniţierea" le conferă o soartă post-mortem deosebită de a celorlalţi muritori, iar pe de altă parte asigură trupului lor o „realitate" (sacralitate) pe care nu o poate avea corpul unui profan. Asceţii, sfinţii, yoghinii indieni sunt îngropaţi *şezând în picioare* (formula iconografică a autonomiei, durabilităţii, forţei), şi deasupra mormântului lor se consacră un *lingam* iar adesea se înalţă un templu. Asemănarea cu cultul eroilor eleni e izbitoare; trupurile nu sunt incinerate, după obiceiul general, ci îngropate; ele devin relicve, provocând la rândul lor o super-structură arhitectonică adeseori luând proporţiile unui templu.

O altă serie de fapte se cuvine amintită acum. Se ştie că mormintele erau numite (şi, poate, uneori chiar considerate) „casele" morţilor, *domus aeterna*[145]. Încă din timpurile preistorice, urnele funerare din Italia, în care se păstra cenuşa, erau în formă de casă. Mormântul era, într-adevăr, noua locuinţă a mortului ; *locuinţă,* şi nu corp. Mortul venea să locuiască acolo o bucată de vreme sau o veşnicie. (Credinţele sunt atât de complexe încât e greu de precizat dacă sufletul mortului continua să locuiască mormântul sau, prin mormânt, el apuca drumul subteran al „infernului". Textele, şi îndeosebi inscripţiile funerare, vorbesc şi de mormânt şi de Hades şi chiar de alte posibilităţi de durată sau reintegrare. Evident, avem de-a face cu viziuni felurite ale morţii. Dar, în ceea ce priveşte coincidenţa mormânt — Hades, nu se poate ea explica prin acelaşi paradox care face posibilă coincidenţa fiecărei case, bunăoară în India, cu centrul lumii ? Nu e oare vorba de un alt „spaţiu" în care există mormintele şi care îngăduie ca fiecare „suflet" să se afle în acelaşi timp în groapa lui şi în „infern" ?...

Dar, prin simplul fapt că un mormânt e numit o casă a mortului, se înţelege deosebirea între un ins care se stinge în chip firesc şi altul care e jertfit printr-o moarte rituală. Aceasta îi conferă nebănuite posibilităţi de a-şi continua durata pe niveluri cosmice felurite : relicvă, glorie, plantă, corp arhitectonic etc. Toate aceste credinţe au o coerenţă intimă, am putea spune chiar o logică, pe care o putem reconstitui oricât de multe şi

radicale transformări, contaminări şi degradări ar fi îndurat ele. Înapoia tuturor recunoaştem străvechea „teorie" a creaţiei prin moartea rituală, a sporirii realităţii prin jertfă (căci, am văzut, moartea violentă provoacă o palingeneză şi, mai ales, asigură perenitate unor făpturi care, lăsate să-şi mistuie destinul, ar fi avut în cel mai bun caz de trăit o viaţă omenească). „Corpul" în care îşi continuă existenţa făptura jertfită este, adesea, atât de camuflat încât anevoie ni l-am putea închipui ca un mijloc de supravieţuire. Bunăoară, Iphigenia e jertfită ca să se poată împlini expediţia împotriva Troiei. Am putea spune că ea dobândeşte un „corp de glorie" care este însuşi războiul, însăşi victoria; ea *trăieşte* în această expediţie, întocmai cum soţia meşterului Manole *trăieşte* în trupul de piatră şi var al mănăstirii*. În fond, orice face omul, orice se înserează în real, e făcut după modelul arhetipal al cosmogoniei şi implică acelaşi sacrificiu primordial. Hanibal, înainte de a începe expediţia peste Alpi, sacrifică oameni zeului Melkart (Herakles). Oricare ar fi fost sensul acestor sacrificii, „logica" pe care am identificat-o în atâtea credinţe şi rituale examinate până acum implică o anumită „soartă" creată acestor oameni jertfiţi. Crearea — sau, mai precis, construirea — unei „soarte" post-mortem înseamnă însă dobândirea unui „corp". Oare noul lor „corp" nu era însuşi războiul lui Hanibal, trecerea Alpilor, pe care jertfele o „însufleţeau", o făceau eficientă, durabilă, reală ?

12. Casă, Corp, Cosmos

SOŢIA MEŞTERULUI MANOLE îşi continuă existenţa în cosmos într-un nou trup, corpul arhitectonic al Mănăstirii pe care-l însufleţeşte şi îl face să dureze. Proiectată — prin moartea-i rituală — într-un alt nivel cosmic decât acela în care existase ca fiinţă umană, soţia Meşterului

* În teatru *(Iphigenia),* Eliade a întruchipat propria sa teorie despre mitologia morţii. Intr-adevăr, Iphigenia, personajul său, seamănă până la identitate cu Ana din balada românească, îndeosebi în „acceptarea" sacrificiului.

e ursită să cunoască o perenitate neîngăduită omului ca atare. Ea *durează* incontestabil mai mult decât pot dura oamenii care trăiesc şi mor ca oameni, dobândind astfel perenitatea şi gloria eroilor.

Este ea, însă, atât de singularizată prin noul său „corp" arhitectonic ? Este oare ea zvârlită pe un nivel cosmic oarecum exterior dramei şi destinului omului, în afară de traiectoria speciei umane şi se află oare ea datorită soartei sui generis pe care i-a creat-o moartea rituală — izolată de Cosmosul la care participă restul muritorilor? Întrebările îşi au rostul lor, pentru că, dacă soţia Meşterului se singularizează prin perenitatea ei. faptul acesta, ar putea fi interpretat ca un blestem, ca o izolare pernicioasă, ca o „oprire în loc" în marele circuit cosmic ce tinde la reintegrarea finală a omului în unitatea din care s-a desprins. În orizontul spiritual comun tuturor acestor mituri arhaice şi credinţelor laterale cărora le-a dat naştere, o deplasare de pe traiectoria reintegrării ar echivala cu un blestem, orice „oprire pe loc" fiind nu numai o crimă împotriva vieţii, ci şi una împotriva mântuirii.

Soarta soţiei Meşterului Manole este însă în perfectă concordanţă cu mitul şi etica reintegrării*. Abandonându-şi trupul omenesc şi dobândind un corp arhitectonic, ea rămâne în acelaşi orizont spiritual al miturilor cosmogonice şi metafizicii pe care o implică acestea. Să ne amintim că omul arhaic se înfăţişa pe sine în termeni cosmici şi-şi valorifica viaţa reducând toate actele sale la arhetipuri, însetat, aşa cum l-am văzut, de realitatea ultimă, avea grijă să nu se rupă din riturile cosmice nici măcar în cele mai „oarecare" gesturi ale sale. Mâncând, indianul din timpurile vedice n-avea conştiinţa că împlineşte un act fiziologic, ci că „sacrifică" zeilor dinlăuntrul trupului său. Zei care îşi aveau prototipul în Cosmos şi care alcătuiau centrele de intersecţie şi solidarizare între microcosmos (trupul) şi macrocosmos. Funcţiunile fiziologice îşi aveau, de asemenea, corespondenţii lor cosmici; cele cinci „răsuflări" corespundeau celor cinci vânturi cosmice, şira spinării îşi avea prototipul în Axis mundi, arterele şi viscerele îşi aveau corespondenţi în Cosmos, actul erotic era considerat

---

* Este o cosmicizare mioritică, de unde şi înrudirea, din perspectivă, a celor două balade.

un ritual imitat după un prototip divin (cosmologic). Dar nu numai atât : „lucrurile" de care se înconjura el îşi aveau corespondenţe cosmice şi erau construite după un prototip arhetipal, cosmologic. Carul, bunăoară, a fost făcut după modelul soarelui şi sub presiunea concepţiilor religioase pe care omul culturilor preistorice, de la începutul erei metalice, le-a elaborat în legătură cu astrul solar[146]. Vestmintele, instrumentele de lucru, ornamentele — toate erau făcute în conformitate cu normele cosmice şi având grija să nu depărteze pe om de realitate ci să-l solidarizeze şi să-l integreze ei[147]. Ceea ce deosebeşte viaţa omului arhaic de viaţa omului modern este conştiinţa anthropocosmică şi participarea la ritmurile cosmice, care dispare în Europa municipală odată cu revoluţiile industriale. Omul modern este rezultatul unui lung război de neatârnare faţă de Cosmos. El a izbutit, într-adevăr, să se elibereze în bună parte de dependenţa în care se afla înlăuntrul „Naturii", însă această victorie a câştigat-o cu preţul izolării sale în Cosmos. Actelor omului modern nu le mai corespunde nimic cosmic; cu atât mai puţin obiectelor pe care le fabrică el.

Casa omului arhaic nu era o „maşină de locuit", ci, ca tot ce imagina şi făcea el, un punct de intersecţie între mai multe niveluri cosmice. Adăpostindu-se într-o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos ci, dimpotrivă, venea să locuiască chiar în centrul lui* . Căci casa era ea însăşi o *imago mundi,* o icoană a întregului cosmic. Am văzut că ţăruşul care se bate, în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcţii, corespunde lui axis *mundi;* casa se află, aşadar, în centrul lumii şi este într-un anumit sens o icoană redusă a lumii. Deschizătura pe care orice casă arhaică o avea deasupra „altarului", corespundea „ochiului" din mijlocul cupolei cosmice. Templul — ca şi casa — reprezenta în acelaşi timp atât Cosmosul cât şi corpul uman. Domnul încăperii în care arde focul sacru, la parsii din Bombay, înfăţişează bolta cerească. Denis din Halicarnas (1,50) afirmă că templu Vestei era circular pentru a imita globul pământesc.

---

* Păstorul mioritic doreşte să fie înmormântat „în dosul stânii": se dovedeşte că balada se comportă potrivit unui ritual străvechi, ce ţine de metafizica morţii şi nu de pretinsul ataşament al ciobanului pentru „meserie".

Acestei interpretări, relativ tardive, îi putem adăuga comparația pe care Platon o făcea între capul omenesc și cosmosul sferic *(Timaeus,* 44 D sq.) și pe care și-o însușise întreaga lume veche[148].

O simetrie încă mai clară între cosmos, casă și copacul omenesc o întâlnim în India. După credințele indiene, în clipa morții spiritul părăsește trupul prin cudura craniană (foramenul lui Monro) numită *brahmarandhra*[149]. Lexicul arhitectonic indian numește *brahmarandhra* deschizătura („ochiul") din vârful turnului sau din centrul cupolei unui templu[150]. Construcția este astfel identificată corpului omenesc, reprezentând craniul. Tradiția aceasta s-a păstrat și în lumea greco-latină. *Foramen* este deschizătura lăsată intenționat în acoperișul templului lui Jupiter (Ovid, *Fasti,* II, 667). Pe de altă parte, regăsim termeni arhitectonici în fiziologia și fiziologia mistică indiană. *Aitareya Aranyaka* (III, 2, 1) spune că răsuflarea este „stâlpul" care susține și unifică celelalte simțuri, întocmai cum într-o casă toate materialele arhitectonice sunt susținute de un stâlp. Iar „răsuflarea" a fost încă din timpurile vedice asimilată „vânturilor" cosmice *(Atharva Veda,* XI 4, 15)[151]. Simetria între om, casă și cosmos se reîntâlnește implicată într-un număr considerabil de texte. Resturi din această străveche omologare au supraviețuit până astăzi în limbajul curent. Expresia lui Ovidiu (Metamorfoze, I, 138), „măruntaiele pământului", este încă frecventă. Se vorbește despre „cerul gurii", despre un „ochi de geam" etc. Cuvântul babilonian, grecesc și latinesc pentru „cer").

Concepută în termeni anthropocosmologici, arhitectura arhaică era nu numai o știință și o artă sacră ci și un instrument de salvare a omului. Am văzut că omul arhaic e caracterizat printr-o obsesie a *realului.* Arhitectura, ca și oricare altă tehnică străveche, urmărea plasarea omului în *real.* Formulele acestui „real" s-au schimbat în cursul mileniilor sub presiunea viziunilor particulare și a istoriei, dar substanța a rămas aceeași. Arhitectura din timpurile vedice insera pe om în *real* plasându-l în „centrul lumii" sau oferindu-i ca adăpost o casă care era în același timp o icoană a Cosmosului și a Omului primordial. Arhitectura greco-latină era preocupată de „proporțiile divine" sau „armonia sferelor" — dar urmărea

același scop : să pună pe om față în față cu Logosul. Oricare ar fi fost viziunea particulară a lumii elaborată de aceste culturi, funcția arhitecturii, ca și a celorlalte acte sau tehnici spirituale, rămânea aceeași. Datorită unui complex de cauze, asupra cărora nu putem stărui acum, arhitectura a păstrat vreme îndelungată sensurile sale originare, cosmologice, chiar atunci când celelalte arte contemporane creau pe niveluri în .care sufletul etnic și istoria își imprimau tot mai viguros pecetea.

Nu este lipsit de semnificație amănuntul că romantismul german, care a „redescoperit" și a retrăit cu o fulgurantă intensitate o serie de mituri arhaice, cu toate implicațiile lor metafizice[152], a intuit și omologia om-casă-cosmos. *Medicul* romantic Göress spune că : „scopul fiziologiei este să demonstreze proiectarea arhitecturii lumilor în organism și să transforme raporturile individuale ale vieții în mari raporturi cosmice, pentru ca intuiția să culeagă și aici relațiile mai universale ale concretului, să citească luminos și clar în astre ceea ce aici jos se ascunde în întunericul materiei pământești". Fiziologia ar trebui să stabilească, așadar, simetria care există între legile cosmologiei, ale arhitecturii și ale lumii organice.

Simetria aceasta n-a fost niciodată definitiv uitată de către arhitectura europeană. S-a înlocuit, doar, imaginea arhetipală a cosmologiei printr-o formulă estetică sau matematică. Sub o formă sau alta, arhitectura a rămas până foarte târziu în Europa, o expresie în piatră a corpului uman, sau mai bine zis a *măsurii* umane. Dar această „măsură" umană — devenită mai târziu un canon estetico-matematic — reproducea cu fidelitate anumite raporturi cosmice. Și prin arhitectură omul se reintegra în Cosmos sau se „armoniza" cu el, așa cum făcea, bunăoară, prin muzică, prin filozofie sau prin inițiere. Fericita formulă pe care ne-a transmis-o antichitatea greacă, „muzica sferelor", are o foarte interesantă preistorie la care participă și China și India, și pe care, mai târziu, Islamul a purtat-o pretutindeni odată cu cuceririle lui. Anume: relația între scara muzicală și cosmologie, adică raportul între cele 7 sunete și cele 7 planete (ceea ce ne face să bănuim o origine mesopotaniană). Orice cântec era o ascensiune

astrală, o „purificare" prin solidarizarea cu astrele şi ritmul lor. „Scara" muzicală reproducea „scara" templului sau etajele ziqqurat-ului babilonian care, după cum se ştie, avea un bogat simbolism cosmologic[153], în China, omologarea cosmologică a sunetelor a condus la o teorie muzicală de o extremă complexitate, în India, cu timpul, amintirea originii „astrale" a sunetelor s-a pierdut. Un autor din secolul XIII, Sârnagadeva, afirmă că sunetele scării muzicale sunt imitaţia strigătelor animalelor — supravieţuire desfigurată a animalelor zodiacale, deci a unui sistem cosmologic. Am menţionat toate acestea pentru a pune în lumină funcţiunea metafizică şi soteriologică pe care a avut-o muzica în culturile arhaice, şi pe care foarte târziu a pierdut-o, de-abia atunci când emoţia şi creaţia muzicală şi-au căpătat deplina autonomie*.

„Împăcarea" omului cu Firea prin filosofic este un truism asupra căruia socotim că putem trece fără a stărui. Dar filosofia făcea mai mult decât să „împace" pe om cu Cosmosul, decât să-l „armonizeze" (întreaga speculaţie filosofică chineză, atât cea ortodox-confucianistă, cât şi cea taoistă, avea ca scop ultim perfecta armonizare a omului cu Cosmosul). India a păstrat cu o clară preciziune, şi de data aceasta, funcţiunea de reintrare în Cosmos pe care o avea filosofia, cel puţin pentru ortodoxia tradiţională. „Cei care înţeleg", adică cei care gândesc metafizic, care gândesc asupra realităţii ultime şi în conformitate cu principiile, obţin încă din timpul vieţii lor o reintegrare în Cosmos, care pentru ceilalţi (care „nau înţeles") are loc numai după moarte. „Vocea" celor care „înţeleg" devine „foc"; „mirosul" se transformă în „vânt"; „vederea" în „soare" etc. — adică se realizează acea restituire pe care omul nu o poate împlini decât prin moarte (9). Eliberarea prin cunoaştere transformă omul în macro-

* Vorbind despre Pitagora, Jacob Burckhardt scria următoarele : „Fapt este că muzica avea asupra grecilor, încă cu mult înaintea lui Pitagora, o înrâurire uriaşă, pentru noi greu de conceput, un efect fie excitant, fie calmant, mergând până la puterea de a tămădui bolile. Pentru el însă muzica pare a fi fost însuşi sufletul ce-i unea pe membrii şcolii. Acelaşi om, care măsura sunetele diferite ale ciocanelor fierarului, a dat alor săi acele corale solemne de seară şi de dimineaţă, întărind puternic prin armonia muzicii coeziunea lor lăuntrică" (Jacob Burckhardt, Artă şi istorie, II, Bucureşti, Editura „Meridiane", 1987, p. 23—24).

cosmos — deşi, aşa cum am remarcat în 9, această reintegrare în Cosmos n-a mai satisfăcut, după un anumit moment istoric, spiritul indian. Ceea ce trebuie, însă, menţionat este că, chiar atunci când spiritul intim a depăşit formula reintegrării cosmice, n-a încetat de a o considera ca o etapă absolut indispensabilă eliberării finale. Am arătat în *Cosmical homoloqy and Yoga* că, înainte de a încerca depăşirea „Cosmosului" şi integrarea spiritului în sine (prin realizarea identităţii *atmanbrahman),* înţeleptul indian trebuie să dobândească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit „auto-cosmizare".

Reîntorcându-ne la întrebarea cu care am deschis capitolul de faţă, este oare soţia Meşterului Manole atât de singularizată prin noul său „corp" arhitectonic, este oare ea izolată într-un destin exterior dramei umane? Totul ne îndeamnă să credem că nu. Pe de o parte, pentru că un „corp" arhitectonic era unul din „corpurile" cele mai familiare orizontului spiritual arhaic, pe de altă parte pentru că el nu reprezenta o oprire pe loc în circuitul cosmic ci, am putea spune, o reintegrare în Cosmos. Într-adevăr, dacă o casă înfăţişează o *imago mundi* şi e construită după modelul cosmic — sufletul care vine să o locuiască, să o facă vie şi durabilă, se poate spune că se înserează în însăşi icoana lumii. „însufleţirea" construcţiei prin jertfirea rituală este în acelaşi timp, o reintegrare în Cosmos. Departe, deci, de a fi „izolată", soţia Meşterului îşi continuă existenţa pe un nivel cosmic în care integrarea e mai uşoară, acest nivel — corpul arhitectonic — îngăduind o certă omologare între microcosmos şi macrocosmos. Existenţa ei este totuşi paradoxală, pentru că pe de o parte se continuă într-un „corp" arhitectonic — iar pe de altă parte este reintegrată în Cosmos, clădirea fiind, cum am văzut, o *imago mundi.* Legăturile atât de organice între casă, om şi Cosmos, legături care au supravieţuit în folclor şi, în parte, în arhitectură şi în limbajul plastic, se explică prin credinţe care au derivat, direct sau lateral, din mitul cosmogonic (anthropocosmosul). Evident, asemenea credinţe au suferit nesfârşite contaminări cu alte cicluri şi nu rareori au fost desfigurate prin procese de regresiune, procese de infantilism mitologic, dar sensul primordial s-a păstrat destul

de transparent în nenumărate fragmente și coerența lui am întâmpinat-o pretutindeni.

Nu știm ce credea „poporul" despre legenda Meșterului Manole, în afară de faptul că mănăstirea nu s-a putut ridica decât prin jertfirea soției Meșterului. Dar am văzut că această credință nu s-a născut din nimic, ci presupune înapoia ei o serie de alte credințe care nu-și pot găsi explicație decât în mitul cosmogonic, în *Comentariile* de față n-am urmărit interpretarea pe care „poporul" o dă legendei — pentru că nu avem documente autentice asupra acestor lucruri, și chiar dacă am fi avut, ele nu ne-ar fi ajutat prea mult, neputând ști ce se credea acum două sute sau o mie de ani. Lipsiți de mărturii autentice ale creatorilor și ascultătorilor legendei, ne-am mulțumit să considerăm legenda în sine, ca un univers spiritual de sine stătător.

13. Istorie și legendă

ÎNVĂȚATUL SÂRB PETAR SKOK a arătat rolul pe care l-au avut tovărășiile de zidari aromâni în răspândirea baladei Meșterului Manole în toată Europa sud-estică (cf. Caracostea, *op. cit.*, p. 624 sq). Amănuntul acesta nu e lipsit de semnificație, căci de obicei asemenea corporații de meseriași păstrează rituale și credințe arhaice, „uitate" sau necunoscute celorlalte grupuri sociale în .mijlocul cărora trăiesc. Corporațiile de zidari și arhitecți, de mineri și metalurgiști, de fierari și topitori, pot fi considerate drept societăți secrete, ai căror membri se recrutează exclusiv din familiile breslașilor, purtătoare a unei tradiții străvechi, și nu sunt admiși decât printr-o serie de rituale care au toate atributele inițierii. În general, se poate spune că „secretele" atât de grijuliu ascunse și cu atâta prudență transmise „inițiaților în corporațiile de metalurgiști, zidari, topitori etc. — se referă nu numai la tehnica propriu-zisă, ci, mai ales, la metafizica și magia pe care o implică. Trimitem pe cititor la lucrările noastre anterioare, *Cosmologie și alchimie babiloniană* (p. 62 sq.) și *Metallurgy, Magic and*

Alchemy (p. 5 sq. în Zalmoxis, I, p. 87 sq.), pentru documentarea şi interpretarea „secretelor" metalurgiei, aşa cum le putem identifica *în* tehnicile străvechi asiatice şi în credinţele moderne. Documentarea va fi, de altfel, considerabil sporită într-o nouă ediţie, pe care o pregătim, a cărţii *Metallurgy** .

Se ştie că, în Grecia antică, cele dintâi corporaţii de metalurgişti, fierari şi făuritori de arme, purtând numele sau revendicându-se de la prototipuri mitice — Coribanţi, Cureţi, Dactili, Cabiri, Telchini — îşi aveau „misterele" lor, care se împlineau exclusiv pentru iniţiaţi în anumite *megaron,* aveau dansuri speciale şi un întreg *corpus* de legende mitologice care au pătruns cu timpul în tezaurul mitologic elen. Încă nu s-a studiat cu toată sârguinţa rolul pe care corporaţiile secrete l-au avut în originea şi sporirea mitologiei greceşti, dar nu încape îndoială că el s-a făcut simţit. În treacăt amintim că G. Dumezil, în volumul *Le problème des Centaures* (Paris, 1929, îndeosebi p. 185 sq.), a arătat că „centaurii" alcătuiau o corporaţie magică (medici, vraci, dansatori), având rituale speciale de iniţiere (probabil, o trecere prin foc; cf. Achile), dansuri mistice cu măşti şi travestiuri animaleşti, şi că această societate secretă centaurică deţinea primatul absolut în timpul sărbătorilor sfârşitului de an, când teroriza întreaga comunitate. Este probabil că se devenea „centaur" prin arderea, în foc a călcâiului şi ritualul acesta de iniţiere preistorică s-a transmis până în zilele noastre în Grecia şi insulele greceşti, schimbându-şi doar semnificaţia; astăzi se crede că pruncii născuţi la sfârşitul anului riscă să se transforme în. *Kallikanţari* (Kentauroi) şi, pentru a întâmpina această primejdie, trebuie să se ardă în foc călcâiul copilului. După cum se vede, un ritual de iniţiere preistorică (pentru că obiceiul era cunoscut indo-europenilor înainte de despărţirea lor în grupurile etnice independente) a supravieţuit cel puţin trei mii de ani, pierzându-şi doar semnificaţia originară. Ce datorează mitologia greacă, coregrafia şi literatura

* Trebuie să se vadă lucrarea mai nouă a lui Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes,* Paris, Flammarion, 1956, 209 p.

greacă acestor corporații preistorice de medici și magicieni, nu mai putem ști.

Evident, corporațiile zidarilor și arhitecților — sau cu un cuvânt, ale „meșterilor" — au avut, ca și celelalte corporații secrete, ritualele lor de inițiere și legendele lor, în care se păstra vie și pură tradiția cosmogonică, pentru motive ușor de înțeles : meșterii *făceau* case, *creau,* repetau, așadar, gestul arhetipal prin care divinitatea a dat naștere lumilor. Ni s-au păstrat o serie de credite și superstiții în legătură cu riturile de construcție, credințe care au supraviețuit cu o mai puternică intensitate în mediile de zidari. Dar nu ni s-a păstrat nimic din ritualele de inițiere ale corporației „meșterilor". Doar dacă n-am fi îndrituiți să vedem în moartea rituală a soției lui Manole o turbure amintire a unui ritual inițiatic. Schițăm ipoteza aceasta fără nici o pretenție de a o fundamenta. Tot ce putem aminti în sprijinul ei este caracterul inițiatic al „probelor" pe care trebuie să le treacă „soția" înainte de a ajunge la mănăstire: ploaia, lupoaica, scorpia etc. - și care prezintă afinități evidente cu „obstacolele" la care e supus inițiatul în misterele antice. Dacă ar fi să acceptăm această sugestie, am interpreta drumul „soției" către mănăstire ca un drum spre „centru", adică: o inițiere, cu știutele ei primejdii și încercări (întâmpinarea scorpiei ne amintește lupta eroului cu balaurul, lupoaica ne amintește „inițierea" fetei de împărat din basme, care *devine* prin această luptă erou etc.). „Soția" și-ar realiza destinul depășind aceste obstacole și „probe", întocmai cum un erou își împlinește destinul de erou luptând cu monstrul. Dacă cumva avem de-a face aici cu urme degradate dintr-un ritual inițiatic străvechi, este probabil că moartea rituală ar fi numai o moarte simbolică, așa cum se petrec lucrurile în religiile misterice. Repetăm, toate acestea nu se sprijină pe nici un document și au fost scrise numai pentru a putea regreta și mai mult pierderea probabil iremediabilă a ritualelor secrete pe care nu ne putem îndoi că le-a avut această corporație, așa cum știm că le-au avut toate celelalte. Rolul zidarilor aromâni în desăvârșirea și răspândirea baladei este, fără îndoială, considerabil. El nu explică, însă, succesul fără precedent pe care l-a avut balada în tot sud-estul european și desăvârșirea ei finală în România. Am văzut că ritualele de construcție se întâlnesc în

arii destul de vaste; totuşi nicăieri în afară de Balcani şi ţările româneşti, legendele derivate din aceste rituale nu au dat naştere la produse literare autonome. S-ar putea spune că popoarele din sud-estul Europei, şi îndeosebi românii - pentru că la români găsim balada desfăşurată, cuprinzând toate elementele teoretice într-o magnifică sinteză - îşi au în legenda Meşterului Manole unul din miturile centrale ale spiritualităţii lor. Chiar dacă acest mit central îşi are rădăcinile într-o metafizică străveche, ecumenică, faptul că el *a fost ales* şi a fructificat în sud-est şi România dovedeşte că satisfăcea o anumită nevoie spirituală, că întâlnea o rezonanţă pe care n-o întâmpina aiurea. Prezenţa într-o spiritualitate populară a unui mit central, crescut din ideea arhaică a „morţii creatoare", vorbeşte de la sine; ea ne îndrituie să identificăm o anumită viziune a lumii şi o anumită valorificare a vieţii acelui popor. Românii, ca şi vecinii din sud-estul Europei, şi-au regăsit în acest mit central al „morţii creatoare" propriul lor destin.

Nu este deloc întâmplător că cele două creaţii de seamă ale spiritualităţii populare româneşti* - *Mioriţa şi Balada Meşterului Manole* - îşi au temeiul într-o valorificare a morţii. (Ideea de reintegrare în Cosmos prin moarte este evidentă în *Mioriţa* şi nici nu trebuie să ne surprindă, ţinând seama de originile ei ritual-funerare). Numai pentru un cercetător superficial, care ar judeca prin criterii empiriologice, prezenţa aceasta a morţii ar putea însemna însă o viziune pesimistă a lumii, o rarefiere a debitului vital, o deficienţă psihică. Un contact direct cu viaţa ţărănească infirmă hotărât aceste supoziţii; românul în genere nu cunoaşte nici teama de viaţă, nici beţia mistagogică (de structură slavă), nici atracţia către asceză (de tip oriental). Şi cu toate acestea, cele două creaţii capitale ale spiritualităţii populare româneşti poartă în miezul lor o valorificare a morţii. Dar prezenţa morţii nu este, aici, negativă. Moartea din *Mioriţa.* este o calmă reîntoarcere „lângă ai săi". Moartea din *Meşterul Manole* este creatoare, ca orice moarte rituală. Îndeosebi în aceasta din urmă identificăm

---

* În aceeaşi vreme, Mircea Eliade redacta micromonografia *Românii (Los Rumanos),* pe care o prezenta publicului spaniol, prin publicarea textului într-o editură din Madrid. Ambele lucrări, şi *Comentarii...* şi *Los rumanos,* au apărut în timpul războiului (1943).

o concepţie eroică şi bărbătească a morţii. Românul nu caută moartea, nici n-o doreşte - dar nu se teme de ea; iar când e vorba de o moarte rituală (războiul, bunăoară), o întâmpină cu bucurie.* Valorificarea aceasta a morţii rituale o aveau şi strămoşii geto-daci ai românilor. Geţii, „cei mai bravi şi mai drepţi dintre Thraci" (Herodot, IV, 93), nu se temeau de moarte pentru că socoteau că „nu mor, ci numai schimbă locuinţa" (Julian Apostatul). Este, fără îndoială, o viziune proprie acestui grup etnic geto-trac, pe care antichitatea îl preţuia şi căruia numai vicisitudinile soartei şi poziţia lui geopolitică nu i-a îngăduit să joace rolul pe care-l merită în istoria universală. Dar, pe de altă parte, putem spune că această viziune proprie, care valorifică atât de bărbăteşte moartea rituală, a fost adâncită la descendenţii geţilor, poporul românesc, de către însăşi istoria lor. Rareori s-a întâlnit în istoria universală un destin mai patetic decât al locuitorilor Daciei. Geţii care, după spusa lui Herodot, făceau parte din „poporul cel mai numeros după Indieni şi Thraci", n-au putut împlini un rol de prim plan în istoria universală, fie pentru că forţa lor de creaţie a fost deplasată - prin macedoneanul Alexandru cel Mare - în orbita lumii elene, fie pentru că Roma le-a stăvilit creşterea puterii politice, fie din cauza invaziilor. *Fapt este că puţine popoare au cunoscut o soartă mai crâncenă ca daco-romanii şi românii din Dacia, de la sfârşitul lumii vechi până în zilele noastre. Geopolitica le-a impus o istorie în care, cu fiecare nouă invazie, se juca nu numai soarta independenţei lor politice, ci însăşi existenţa neamului. Pe bună dreptate s-a vorbit de „miracolul românesc", pentru că supravieţuirea şi durata acestui neam este miraculoasă. Multe*

---

* Spre deosebire de Emil Cioran care scrie: „Scepticismul este extrem de interesant ca pauză în cultură, ca recreaţie a spiritului după epocile constructive. El exprimă atunci dorinţa unei respiraţii iresponsabile a spiritului, a unei complaceri în propria lui inutilitate. Dar este întristător scepticismul teluric şi subteran al României. Un scepticism suferind, crispat, lipsit de drăgălăşenie şi de eleganţă. Abandonarea pasivă soartei şi morţii; necredinţa în eficienţa individualităţii şi a forţei; distanţa minoră de toate aspectele lumii au creat acel blestem poetic şi naţional, care se cheamă *Miorița* şi care alături de înţelepciunea cronicarilor constituie rana neînchisă a sufletului românesc. Mai vin apoi doinele ca să dea vibraţia lor tânguitoare şi totul s-a sfârşit" *(Schimbarea la faţă a României.* Bucureşti, Editura Vremea, 1943, p. 65-06).

cauze au contribuit la împlinirea lui, însă nu trebuie să uităm că valorificarea morții, concepută ca un act creator, a alcătuit poate unul din temeiurile spirituale ale rezistenței sale. Nici un alt popor mai mult decât românii - și, într-o anumită măsură, celelalte popoare sud-estice - nu aveau un prilej mai nimerit de a-și valida, la fiecare pas, concepția lor, că numai moartea rituală, numai jertfa poate asigura existența și durata unui lucru. Socotim că nu e exagerată afirmația că istoria dramatică a românilor și a popoarelor sud-estului european a contribuit în mare măsură ca legenda jertfei construcției, cunoscută aproape pretutindeni în lume, să fructifice în creații literare numai în această parte a Europei. Nicăieri nu putea fi mai evidentă, mai validată de realitatea istorică, credința că nimic nu poate dura dacă nu e însuflețit printr-o jertfă. Războiul, care numai în ultimele veacuri și-a pierdut definitiv caracterul său sacru și ritual, amintea necontenit românilor și sud-esticilor că o comunitate nu poate dura decât prin jertfe. Sufletele celor căzuți „însuflețeau" neamul, așa cum am văzut că, în antichitate, o expediție era „însuflețită" prin jertfe rituale.

Concepția aceasta a morții creatoare, cu toate implicațiile ei străvechi, a fost acceptată și transfigurată de creștinism. Departe de a „lichida" schemele teoretice arhaice derivate din mitul cosmogonic, creștinismul le-a absorbit și le-a sporit conținutul spiritual. În fond, era de așteptat ca o religie ecumenică, avându-și centrul într-o valorificare a suferinței și o interpretare optimistă a morții, să accepte credințe și obiceiuri structurale în jurul ideii de moarte creatoare. Nu e locul aici să discutăm pe îndelete problema raporturilor între creștinism, pe de o parte, și cultele populare și metafizica străveche, pe de altă parte. Ceea ce trebuie să spunem, răspicat, este că miracolul istoric al creștinismului se datorește în primul rând capacității sale de *salvare* a numeroaselor tradiții, credințe și rituale străvechi; de *salvare,* iar nu de simplă asimilare. Absorbind un obicei popular sau o schemă teoretică arhaică, creștinismul le restaura semnificația spirituală, le transfigura în cazul când fuseseră desfigurate, le sporea conținutul.

Acum câteva generaţii, era obiceiul să se atace creştinismul scoţându-se la iveală aşa numitele „origini păgâneşti" ale atâtor culte, rituale şi credinţe. Îndeosebi s-a speculat până la caricatură asemănările între patimile Mântuitorului şi anumite scheme rituale ale zeilor vegetaţiei (Osiris, Attis, Adonis etc.), s-a vorbit despre „preistoria" tainelor şi a liturghiei creştine (de ex. botezul) etc. Toate aceste similitudini, din punct de vedere teologal, nu dovedesc nimic. Taina întrupării le implică şi le explică pe toate, căci întrupându-se, Mântuitorul s-a inserat în realitatea istorică şi a folosit, în predicaţia Lui, nu numai limba şi obiceiurile contemporanilor, ci şi toate schemele lor teoretice. Creştinismul s-a inserat în istorie folosind materialele şi formele *date.* El a abolit lumea veche printr-o masivă răsturnare de valori; dar a păstrat tot ce putea căpăta o valoare nouă. A păstrat cosmogonia, ritualele, cultele populare etc. S-a străduit de nenumărate ori asupra asimilării de către teologia creştină a gândirii greceşti, dar nu s-a pus în lumina pe care o merită cealaltă asimilare, a credinţelor populare. Actul acesta de absorbire, transfigurare şi unificare a cultelor străvechi ni se pare superior chiar asimilării filosofiei greceşti şi a instituţiilor romane. Pentru că adevărata unitate spirituală a Europei a dobândit-o creştinismul mai ales prin *salvarea* şi „înnobilarea" vieţii populare. Europa medievală alcătuia o unitate spirituală nu numai pentru că folosea aceeaşi filosofie şi aceleaşi instituţii (de altfel, lucrul acesta n-a fost niciodată împlinit, nici măcar în Occident), ci pentru că creştinismul adusese la acelaşi numitor (după grele rezistenţe) viaţa spirituală populară.

Este de la sine înţeles că, aşa cum a absorbit şi a transfigurat o infinitate de credinţe, creştinismul a dat lumină nouă, chiar atunci când n-a făcut-o explicit, şi credinţelor cercetate în cartea de faţă. Evident, orice asemănare aduce cu sine anumite primejdii: gnoze, eresuri etc. Dar, până la urmă, toate aceste crize de creştere au fost depăşite. „Moartea creatoare", pe care am identificat-o în toate credinţele desprinse din mitul cosmogonic, era o concepţie care se încadra creştinismului istoric, mai ales în sud-estul Europei. Se încadra - dar nu i se putea substitui. Chiar dacă am fi ispitiţi să considerăm mitul cosmogonic ca una din multiplele

prefigurări ale creştinismului, deosebirea între patimile Mântuitorului şi jertfirea rituală a „Anthropocosmosului" este evidentă. În timp ce toate fiinţele jertfite mor ca să retrăiască glorios în *altceva,* mai semnificativ şi mai puţin efemer - Mântuitorul *reînvie,* adică renaşte în El însuşi. Autonomia aceasta absurdă este încă o dovadă a dumnezeirii lui Christos - căci reînvie în eternitate şi totuşi în „formă" umană.

Dar, dacă nu poate fi vorba de o substituire, nu e mai puţin adevărat că ideea de „moarte creatoare" se încadra viziunii pe care o aducea cu sine creştinismul. Aşa că nu numai *istoria* dramatică a românilor a contribuit să promoveze pe prim plan valorificarea morţii rituale, ci şi credinţa lor *creştină.* Nu trebuie să judecăm, însă, creştinismul popular - care trăieşte exclusiv sub semnul tainelor - prin criteriile creştinismului nostru de oraş modern. Ceea ce poate părea contradictoriu sau eretic ochilor noştri obişnuiţi cu consistenţe de manual este totuşi organic şi ecumenic într-o viziune integrală, aşa cum e de obicei viziunea populară.

Dar consideraţiile acestea ne deschid drumul către discuţia raporturilor între creştinism şi culturile arhaice, discuţie pe care nu o putem începe acum.

14. Încheiere

ESTE LUMEA ARHAICĂ, pe care am evocat-o necontenit în paginile acestei cărţi, atât de departe de noi? Şi acţiunea de „degradare" a sensului metafizic original, pe care, de asemenea, am identificat-o de nenumărate ori, ne îndrituie oare o depreciere funciară a tot ce este „modern", impunându-ne cu tot dinadinsul o viziune pesimistă a istoriei? Întrebările acestea, pentru a fi îndestulător lămurite, se cuvin cercetate într-o lucrare specială. Dar nu putem încheia *Comentariile* noastre fără să încercăm câteva precizări.

Aminteam, la sfârşitul paragrafului 1, că fizica lui Aristotel se întemeiază şi pe unele motive străvechi de cosmologie (ciclurile: Marea Iarnă, Marea Vară etc.). Iar cât de mult se apropie teoria arhaică a arhetipului şi a participaţiei de teoria platonică a Ideilor şi a participaţiei, s-a

putut convinge orice cititor al cărții de față și al *Cosmologiei și alchimiei babiloniene.* Că însuși Platon a recunoscut, uneori, către sfârșitul vieții, dificultățile implicate în teoria lui fundamentală, ne-o impune limpede acest text din *Parmenide* (133 e): „În ce chip, deci, Socrate, ar fi întrebat Parmenide, concepi tu această participare nici la parte, nici la tot? - Pe Zeus, ar fi mărturisit Socrate, de bună seamă că nu mi se pare deloc ușor s-o definesc, în nici un fel." Iar ultimul traducător al dialogului *Parmenide,* A. Diès, amintește în notă un text din Aristotel *(Metafizica,* 987 b. 13), după care și Platon și pitagoricienii „au renunțat să mai caute în ce constă această participare sau această imitație". Ceea ce n-a împiedicat ca teoria platoniciană să-și continue acțiunea ei fertilizatoare, prin multiple canale, asupra gândirii europene, până în zilele noastre.

Nu vroim să spunem că, prin Platon și prin Aristotel, ca să nu citâm decât mărimile, anumite scheme arhaice au „fost transmise gândirii riguroase europene - deși lucrul acesta, pentru unii exegeți, pare incontestabil. Altceva ne interesează: faptul că gândirea exactă folosește aceleași „modele" ca și gândirea arhaică. Noțiunile de energie, mișcare, spirală etc. - se regăsesc întocmai în concepțiile străvechi, ca să nu mai vorbim de noțiunea de „lege". Se găsesc întocmai ca structură, dar în alt context și validate pe alte nivele ale experienței umane. Ce interesant ar fi de comparat într-o zi simbolismul spiralei (cu toate aplicațiile ei de fiziologie mistică: ureche, ombilic etc.) cu funcția științifică a spiralei în gândirea europeană! Și, iarăși, câte lucruri noi nu ne-ar descoperi o comparație între noțiunea arhaică de „normă" și „legea" științifică. Iată, bunăoară, o serie de termeni centrali, culeși din mai multe limbaje arhaice, care corespund unul altuia: chinezescul *tao;* indianul *artha, dharma, rta;* egipteanul *ma'at;* semitul *sadek;* grecescul *themis.* Toate înseamnă „ordine", „normă", (ceea ce este) în conformitate cu firea, „lege" etc. Credincioșii religiilor respective aveau o singură obligație: să interpreteze *just* legea, să înțeleagă realitatea în conformitate cu propriul său mod de a fi. Un lucru *este* în măsura în care i se înțelege *exact* modalitatea sa de a fi. Nu suntem prea departe de metoda științifică occidentală, care îți *cere* să înțelegi *just* realitatea; cu deosebire că criteriul „justului" nu mai e același. Evoluția

mentală a umanității este marcată de aceste schimbări ale „criteriului", de aceste treceri de la o „normă" la alta, care modifică felul de a privi lumea și de a o valorifica. Totuși, din punct de vedere structural și funcțional, toate aceste formule ale „normei", de la *tao* la legea științifică modernă, sunt omologabile.

Prezența, deși adulterată, a motivelor arhaice se verifică chiar în ceea ce ar părea mai personal, mai influențat de experiențele individuale ale creatorului și destinul epocii sale: în opera de artă. Nu știu dacă s-a remarcat originea rituală, a suferințelor și obstacolelor pe care le întâmpină un erou (Odiseu, Eneas, Parsival, anumite drame shakespeariene, Faust etc.) ca să ajungem la ținta propusă. Toate aceste „încercări pe care le cântă epopeea, drama sau romanul sunt lesne omologabile suferințelor și obstacolelor rituale ale unui „drum către centru". Evident, drumul nu se mai realizează pe același nivel, dar tipologic rădăcinile lui Odiseu, căutarea potirului sfântului Graal le regăsim în marile romane ale secolului XIX. În Balzac, în Stendhal, în Tolstoi și Dostoievski etc. – întâmpinăm același model, același *pattern,* cum spun englezii, al greutăților și suferințelor rituale implicate în „drumul către centru". Literatura universală a creat operele ei de seamă pe această temă a căutării, a obstacolelor, a luptei cu păcatul sau cu ignoranța, temă rituală, inițiatică. „Drumul spre centru, spre realitate, cu bine știutele lui dificultăți, cu inevitabilii „monștri" care păzesc „comoara", cu legendarele sale năluciri și ispite - a rămas ca un leit-motiv al artei literare de calitate. În ceea ce privește literatura de colportaj, originile ei arhaice sunt destul de cunoscute pentru a mai stărui. Că astăzi un roman polițist povestește lupta între un criminal și un detectiv („geniul rău" și „geniul bun", Zmeul și Făt-Frumos etc.), că acum câteva generații se povestea lupta între un prinț orfan sau o copilă nevinovată etc. și între un „vilain" oarecare, iar acum 150 de ani erau gustate romanele în care apăreau „călugării negri", inchizitori și copile răpite - lucrul se explică prin câmpul magnetic al sensibilității populare, dar tema rămâne aceeași.

Evident, orice schimbare de nivel aduce cu sine o „îngroșare" a conflictului și a personajelor dramatice, o întunecare a transparenței primitive și o îmbogățire a notelor specifice, provocată de o mai mare sensibilitate față de „autenticitate", de etnografic și istoric. Modelele transmise de spiritualitatea arhaică nu dispar însă, nu-și pierd capacitatea de reactualizare: și aceasta, pentru simplul motiv că ele sunt instituții arhetipale, viziuni primordiale ecumenice pe care omul și le-a revelat îndată ce a luat cunoștință de poziția sa în Cosmos. Că aceste intuiții arhetipale prin care omul își valorifică existența lui în Cosmos sunt valabile chiar pentru o conștiință „modernă", cu toate torturile ei întortocheate, ne-o dovedesc foarte multe exemple. Să alegem unul dintre ele la întâmplare: Achile și Soeren Kierkegaard. Achile, ca și alți eroi, nu se căsătorește - deși i s-a prezis - că ar dobândi o viață fericită și rodnică prin căsătorie. Dar atunci n-ar fi devenit *erou*, n-ar fi realizat „unicul" și n-ar fi cucerit nemurirea. Exact aceeași dramă existențială o trăiește Kierkegaard față de regina Olsen; refuză căsătoria ca să rămână el însuși „unicul" și să nădăjduiască eternul, respingând modalitatea de a trăi fericit în „general". O mărturisește clar într-un fragment din jurnal (VIII A 56): „Aș fi mai fericit într-un sens finit, dacă aș depărta de mine acest ghimpe pe care-l simt în carne; dar, într-un sens infinit, aș fi pierdut". Iată, deci, cum o structură mitică poate fi realizată în chiar cadrele experienței existențialiste.

Arhetipul arhaic continuă să fie creator, chiar atunci când el e „degradat" pe niveluri de valorificare din ce în ce mai joase. Iată, bunăoară, mitul insulelor fericiților sau al Paradisului care a obsedat nu numai imaginația profanilor ci și știința nautică, până în ceasul de glorie al epocii descoperirilor maritime. Aproape totalitatea navigatorilor, chiar acei care plecau cu un scop economic precis (căutarea drumului spre Indii) urmăreau aflarea insulelor fericiților sau a Paradisului. Și se știe că nu puțini au fost aceia care au crezut că au descoperit insula paradisiacă. Toate marile descoperiri geografice, de la fenicieni și până la portughezi, au fost provocate de acest mit al tărâmului edenic. Și numai asemenea călătorii, asemenea cercetări și asemenea descoperiri au căpătat un sens spiritual, au fost creatoare de cultură. Călătoria lui Alexandru cel Mare în

Indii a rămas nepieritoare pentru că, asimilată fiind categoriei mitice, satisfăcea nevoia de „geografie mitică", singura de care omul nu se poate lipsi. Geografia reală, strictă, exactă, n-a fost niciodată creatoare. Bazele comerciale ale genovezilor în Crimeea şi Marea Caspică, cele ale veneţienilor din Siria şi Egipt, implicau o serioasă ştiinţă nautică; şi, cu toate acestea, itinerariile comerciale menţionate „n-au lăsat nici o amintire în istoria descoperirilor geografice" (Leonardo Olschki). Dimpotrivă, expediţiile în căutarea tărâmurilor mistice au fost creatoare nu numai de legende, ci şi de ştiinţă geografică.

Să ne ducem mai departe gândul. Plecaţi în căutarea fabuloasei Indii sau a Raiului pământesc locuit la început de Adam, navigatorii au descoperit tărâmuri noi şi au desăvârşit ştiinţa nautică. La început, evident, ei judecau şi valorificau aceste tărâmuri în termeni de geografie biblică şi mitică. Dar mai târziu, când geografia a devenit cât se poate de realistă, oare şi-au pierdut aceste insule şi tărâmuri noi caracterul lor mitic? Defel. „Insula fericiţilor" a continuat să existe nu numai în Camoens, dar şi mai târziu, în secolul luminilor, în romantism, în timpurile moderne chiar. Insula mitică nu mai însemna, însă, acum, Paradisul terestru - ci Insula Dragostei (Camoens), Insula bunului sălbatic, a lui Robinson Crusoe, Insula lui Euthanasius - sau insula „exotică", tărâmul de vis cu frumuseţi ascunse, insula libertăţii, a jazzului, a odihnei perfecte, a vacanţelor ideale, a croazierelor pe pacheboturile de lux, la care tânjeşte orice om modern sub influenţa literaturii, a filmului sau pur şi simplu a imaginaţiei sale. Observaţi că *funcţia* tărâmului edenic, privilegiat, a rămas aceeaşi. Numai valorificarea lui s-a deplasat, de la Paradisul terestru (în sens literal) la Paradisul exotic. Este o „cădere", dar această cădere nu e sterilă. Pe orice nivel al experienţei umane, cât ar fi el de jos, arhetipul continuă să valorifice existenţa, continuă să creeze „valori culturale". Pentru că insula din romanele moderne sau din Camoens nu e mai puţin o valoare de cultură ca atâtea insule din literatura medievală.

Voiam să spunem că de orice ar putea scăpa omul, în afară de intuiţiile sale arhetipale create în clipa când a luat cunoştinţă de poziţia sa

în Cosmos. Nostalgia Paradisului este identificată chiar astăzi în actele cele mai turpe ale omului modern. Remarcam cu alt prilej că, atunci când a refuzat să mai creadă în Dumnezeul relevat, omul a început să creadă în ocultismul de salon și spiritism, iar când mistica e abolită, (ca în U.R.S.S.) asistăm la înflorirea misticii tractorului. *Absolutul* nu poate fi extirpat ci numai degradat. Și spiritualitatea arhaică, așa cum am descifrat-o, însetată de ontic, se continuă până în zilele noastre: însă nu ca *act,* nu ca o posibilitate de împlinire reală a omului, ci ca o *nostalgie* creatoare de valori autonome: artă, știință, mistică socială etc.

NOTE

1. cf. Mircea Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique* („Zalmoxis", II, 1939, p. 131-152).

2. cf. studiul nostru *Ierburile de sub cruce...* (extras din R.F.R., noiembrie, 1939) și *La Mandragore et l'Arbre Cosmique* (sub tipar, în „Zalmoxis", vol. III).

3. A.G. Van Hamel, *Yslands, Odinsgelaf* (în Med. der Kon. Akademie ban Wetensch. Afd. Lett. 1936) p. 20 sq., citat de G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1940), p. 110.

4. Ananda K. Coomarasvamy, *The Riq-Veda as Land-Náma-Bók* (London, 1935), p. 16, etc.

5. Vezi bibliografia în Apendice

(Apendice. Contribuții la Bibliografia ritualelor de construcție). La lucrările citate în cursul volumului de față, adăugăm următoarele: Lazăr Săineanu, *Studii folklorice* (Buc, 1896); P. Caraman, *Considerații critice asupra genezei și răspândirii baladei „Meșterul Manole" în Balcani* („Buletinul Institutului de Filologie Română, Al. Philippide", vol. I, 1934, p. 62-102); D. Găzdaru, *Legenda Meșterul Manole* („Arhiva", 1932, p. 88-92; Reinh. Köhler, Bolte und Schmidt, *Aufsätzen über Märchen und Volkslieder* (Berlin, 1984, p. 36-47): C. Trumbull, *The threshold covenant* (New York, 1892, p. 46 sq.); Tudor Pamfile, *Prieteni și dușmani ai omului,* p. 248-55; Frazer, *The Folklore of the Ancient Testament,* vol. I, p. 421; vol. III, p. 13 sq; *Am Ur-quell. Monatschrift für Volkskunde,* III, Bd. (o vastă anchetă); F. Leibrecht, *Zur Volkskunde* (Heilbrom, 1879), p. 194, 216, 284: T. Rice Holmes, *Cesar's Conauest of Gaul* (Oxford, 1911, p. 34); Hans Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur* (Jena, 1921, p. 76 sq.); D. I. Burdick, *Foundation Ceremonies and some Kindred rituals* (New York, 1901; lucrarea ne-a fost inaccesibilă); P. Perdrizet, *Légendes babyloniennes dans les Métamorphoses d'Ovide* („Revue de l'histoire des religions", 1932, tome 105, p. 193-228); „Revue Celtique", 1924 (t. 41), p.

187 sq. (bibliografie), 1928 (t. 45), p. 166; „Studi e Materiali di Storia delle Religioni"; vol. 14, p. 57 (bibliografie).

6. Într-un studiu mai vechi, *Folklorul ca instrument de cunoaștere* (extras din R.F.R., 1937) discutam ca o ipoteză de lucru posibilitățile experimentale ale acestei magii simpatice aducând câteva exemple de criptestezie pragmatică, cercetate de dr. Richet. Nu știu în ce măsură studiul a convins pe puținii cititori români (o versiune franceză, amplificată, va apare curând). Dintr-o recenzie a lui Ernesto De Martino („Studi e Materiali di Storia dela Religioni", vol. XVII, publicat 1942, p. 82-83) asupra lui Ernesto Bozzano, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali,* Verona, 1941, aflu că aceeași problemă a fost tratată de învățatul italian și de H. Carrington, *The Psychic World,* Londra, 1937. Fără ca să se fi folosit de aceeași metodă însă. Căci recenzentul scrie p. 83: „Ar fi fost oportun să se pună în evidență legăturile între criptestezia pragmatică (sau „psihometrie") și magia simpatică, ceea ce nici Carrington nici Bozzano n-o fac". Exact ceea ce am făcut pe larg atât în *Folklorul ca instrument de cunoaștere* cât și în *Magie și metapsihică* (două foiletoane publicate în „Cuvântul", în 1927). Studiul din R.F.R. este retipărit în *Insula lui Euthanasiu.*

7. cf. *Speologie, istorie, folklor* (1938), republicat în *Fragmentarium* (1939), p. 56.

8. P. Caraman, *Geneza baladei*, în „Anuarul Arhivei de Folklor", vol. I, II.

9. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1928), vol. II, p. 648.

10. Am discutat în mai multe articole problema aceasta: cf., între altele, *Piatra șerpilor,* în „Meșterul Manole", 1939.

11. Grimm, Deutsche *Mythologie* (ed. IV), t. II, p. 967; Sébillot,. *Les Travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays* (Paris, 1894), p. 91-92; Șăineanu, *op. cit.*

12. Arnaudov, p. 389 sq., citat de Caracostea, p. 628-629.

13. Sébillot, *op. cit.*, p. 93; „Revue des Traditions populaires". VI-II, p. 691. Într-o altă variantă din Herțegovina e vorba de un vis pe care-l

are meşterul că podul nu se va strica dacă se vor jertfi nouă fraţi: meşterul sacrifică, în locul lor, nouă cocoşi: Sébillot, *ibid.*, p. 93-94; cf. P. Sartori, *Ueber das Bauopfer*, p. 17.

14. Krauss, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven* (Münster, 1890), p. 158 sq.; *Das Bauopfer bei den Südslaven* („Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien", vol. XVII, 1887), 17 sq.; Caracostea, p. 634, notă.

15. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare*, p. 470 sq.; Caracostea, *op. cit.*, p. 637 sq.; Krauss, *Volksqlaube*, p. 161 sq.; Schwenck, *Mithologie der Salven*, p. 12, citat de Sartori, *op. cit.*, p. 17.

16. Caracostea, p. 614, sq.; Arnaudov, p. 413 sq.; „Nouvelle Revue de Hongrie", 1936.

17. J. Kurt, *Beiträge zur kenntniss d. estnischer Sagen*, p. 5, citat de Sartori, *op. cit.*, p. 13.

18. Valeriu Şt. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucraineni şi ruşi.* (Chişinău, 1930), p. 10-11. Din stropii aceştia de sânge răsare tutunul - aşa cum cimbrul s-a ivit din sângele Coribanţilor, violetele din sângele lui Attis, ierburile vrăjitoreşti din cel al lui Prometheu, etc.; cf. studiul nostru *Ierburile de sub cruce*, p. 8 (extras din „R.F.R.", noiembrie, 1939). În legenda aceasta sunt amestecate cel puţin patru teme folclorice deosebite: lupta dintre Dumnezeu şi diavol, legătura cu diavolul, jertfa zidirii, originea ierbii diavolului. D. Caracostea, *Material sud-est european şi formă românească*, „R.F.R.", 1942, decembrie, p. 622-623, citează după Sébillot o legendă franceză asemănătoare. Sf. Guillaume Gellone nu izbuteşte să termine un pod, care se dărâma în fiecare noapte, decât făgăduind diavolului prima fiinţă care va trece peste pod. După ce-şi previne toţi prietenii, Guillaume dă drumul unei pisici şi diavolul trebuie să se mulţumească cu ea. În afară de tema „păcăleala diavolului", avem de-a face aici cu substituirea sacrificiului construcţiilor, despre care vom vorbi mai jos.

19. Gomme, *Some Traditions and Superstitions connected with Building*, in „The Antiquary", III, 11, citat de E. Westermarck, *Origin and*

development of the moral ideas, vol. I, London, 1906, p. 462 (ed. franceză Paris, 1929, vol. I, p. 466).

20. Paul Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays* (Paris, 1984), p. 85-120 (spec. p. 94, 95, 96); P. Sébillot, *Le Folklore de France,* vol. IV (Paris, 1907), p. 89-99 („Les rites de la construction"). Sacrificii aduse podului, în credințele ruso-siberiene, *Siberian Folk-Tales,* London, 1937, p. 412-413, 432-434, etc.

21. G.L. Gomme, *Ethnology in Folklore* (London, 1892), p. 61 sq.; A. H. Krappe, *Un épisode de l'Historia Britonum,* „Revue Celtique", 1924, p. 181-188. Krappe citează o versiune germană (A. Kuhn și Wr. Schwartz, *Nord-deutschen Sagen,* Leipzig, 1848, p. 206; *Der Merse-burger Dom*) în care e vorba de o broască țestoasă care împiedică să se ridice catedrala. Despre animalele subterane și funcția lor în ritualele de construcție, vezi mai jos.

22. Westermack, *op. cit.,* p. 462.

23. Al. Popescu-Telega, *Asemănări și analogii în folklorul român și iberic* (Craiova, 1927) p. 12, 14. Legendele sunt necunoscute în Portugalia.

24. Sartori, *op. cit.* p. D.

25. Sébillot, *Les Travaux publics,* p. 98. Tradiția aceasta e contaminată însă cu o teamă folclorică frecventă în aria orientală: zeița vărsatului și sacrificiile substituite de copii.

26. R. Andrée, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche,* vol. I, (Stuttgart, 1878), p. 21.

27. Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer,* „Zeitschrift für Etnologie", XXX, 1898 (p. 1-54), p. 6, citind Bastian, *Die Völker des östlichen Asiens,* II, p. 91.

28. „Revue des traditions populaires", VIII, p. 454; Sartori, p. 6.

29. E. Tylor, *Primitive Culture,* ediție nouă, (Londra, 1903), vol. I, p. 107.

30. Sartori, op. *cit.,* p. 6, citând Waitz, *Anthropologie,* IV, 362.

31. *Ibid.,* p. 6-7.

32. Westermarck, I, p. 467 (ed. franceză, p. 471).

33. Sartori, p. 7. *Borneo,* R. Andrée, *op. cit.,* p. 22: Perry, *The Children of the Sun* (ed. II, London, 1923), p. 229, 233; *Mările de Sud,* Andrée, *op. cit.,* p. 22; *Oceania,* „Rev. Trad. Pop.", VI, p. 172.

34. R. Andrée, p. 20; „Rev. Trad. Populaires", tome XX, p. 470; VII, p. 691.

35. Sartori, p. 7, citând Liebrecht, Zur *Volskunde,* p. 287 sq.

36. Ad. Lods, *Israel, des origines au milieu du VIII siecle* (Paris, 1932), p. 113 sq.; E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israel,* I, (Bruxelles, 1937), p. 212; Frazer, *The Folklore in the Ancient Testament,* vol. I, p. 421-422 (scheletul fetei din Djebel); Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (ed. nouă, London, 1923), p. 159, notă.

37. Preller, *Römische Mithologie,* ed. III, t. II, p. 79.

38. Sartori, p. 8, citând Lasauly, *Die Sühnopfer der Griechen,* u. Römer, p. 247.

39. Wallis Budge, *From fetish to God in ancient Egypt* (Oxford, 1934), p. 362.

40. W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India* (1896), p. 237 sq., cf. Bates, *Hindi Dictionary,* s.v. jak.

41. De ex. *Mahabharata, Vana Parva,* ch. 127 sq. Cf. pentru documentarea indiană în general, Winternitz, *Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern,* „Mittheilungen d. Anthrop. Gesellschaft in Wien", t. XVII, 1887, p. 37 sq. şi Paul Mus *Barabudur* (Paris-Hanoi, 1935), t. 1, p. 202, 203, 204, etc.

42. cf. cartea noastră *Yoga,* p. 101.

43. Schmitz, *Eifelsagen,* p. 101, sq.; Sartori, *op. cit.,* p. 17.

44. Sartori, p. 17.

45. Kuhn und Schwartz, *Norddeutschen Sagen,* p. 77.

46. Telega, p. 14, citând pe Eugenio de Olavaria v Huarte, *El Folklore de Madrid,* (Madrid, 1884), p. 57-59.

47. Sartori, p. 16.

48. Krauss, *Das Bauopfer bei den Süd Slaven.* „Mitt der Anthrop. Gessel. in Wien", XVII, p. 20.

49. Sartori, p. 14.

50. Sartori, p. 15: Westermarck, vol. I, p. 461 sq.; Sebillot, *Travaux publics,* p. 112 (Grecia).

51. Westermarck, p. 461 (Europa Nordică).

52. Ralston, *Songs of the Russian People* (London, 1872), p. 126; Westermarck, p. 461; Krauss, *op. cit.,* p. 21 (Slavi de sud).

53. Westermarck, I, p. 460-461 (Papua, Insulele Sandwich).

54. Westermarck, 1, p. 162.

55. Sartori, *op. cit.,* p. 10.

56. Ludwig Wucke, *Sagen der mittleren Werra* (Eisenach, 1921), p. 29; L. Bechstein, *Thüringen Sagenbuch* (Wien-Leipzig. 1895), vol. I, p. 260; cf. A. H. Krappe, *Balor with the evil eye* (Columbia Univ., 1927), p. 165-166.

57. H. Pröhle, *Sagen des Ober-Harzes,* (Leipzig, 1859), p. 8: Fr. Panzer, *Beitrag zur deutschen Mythologie,* vol. II (München, 1855), p. 254; Krappe, *Balor,* p. 166-168.

58. Ludwig Stackergan, *Aberglaube und Sagen aus dem Herzegtum Oldenburg* (Oldenburg, 1909), vol. I, p. 127; Krappe, *op. cit.,* p. 168.

59. A.V. Haxthausen, *Transkaucasia* (Leipzig, 1856), vol. II, p. 136.

60. M. Gaster, *The Exemple of the Rabbis* (London-Leipzig, 1924), p. 169 sq.

61. Witzschel, *Sagen aus Thüringen,* p. 95.

62. Copii veniţi de bună voie, p. 11; copii mici de o jumătate de an, p. 12; se dă ceva dulce de mâncare ca să fie bine dispuşi, p. 12, nota 4; ultimele cuvinte ale copilului jertfit, p. 13.

63. Sartori, *op. cit., p.* 35.

64. *Ibid.,* p. 35, citând E. H. Meyer, *Germanische Mithologie,* p. 66.

65. C. Yung şi K. Kerénnyi, *Einführung in das Wesen der Mithologie* (Amsterdam-Leipzig, 1941) p. 117 sq.

66. Mircea Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy,* p. 31 sq.

67. Yung şi Kerénnyi, *op. cit.,* p. 41 sq.

68. Krappe, *Baler with the evil eye,* p. 177 sq.

69. Eusebius, *Praeparatio Evangelii,* I, 10, 29; Porphyrios, De *abstinentia,* II, 56, cf. bibliografie în Frazer, *The Golden Bough,* vol. IV, p. 166 sq.

70. *Traditions wanderungen Euphrat-Rhein,* vol. I, (Helsinki, 1937, F.F.C., nr. 118), p. 100 sq.

71. Oldenberg, *Die Religions des Veda* (Berlin, 1894), p. 365 sq.; Andrée, *Ethnographische Parallelen,* p. 21; Sartori, *op. cit.,* p. 18 sq.

72. Ciobanu, op. cit., p. 5.

73. Sartori, p. 19; W. Zuidema, „Rev. des Trad. Pop.", XVI, p. 512; Sébillot, *Folklore de France,* IV, p. 89.

74. *Grihya sutra* a lui Gobhila, cf. Winternitz, articol citat „Mit. Anthrop. Gesell. Wien", p. 17.

75. Sartori, *op. cit.,* p. 21.

76. Sébillot, *Folklore,* p. 96.

77. S.I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben die Heutigen Orients* (Leipzig, 1903), p. 229.

78. *Ibid.,* p. 265, 266, 267.

79. Sébillot, *Travaux publiques,* p. 99.

80. Sébillot, *ibid.,* p. 98.

81. *Ibid.,* p. 99.

82. Sartori, p. 24.

83. Krauss, *Das Bauopfer bei den Südslaven* p. 20; Sartori, p. 23.

84. Sartori, p. 24-28.

85. Figurine idoloforme s-au găsit îngropate sacrificial la temeliile caselor din vechiul Orient; cf. Hélène Danthine, *Le dattier et les arbres sacrés* (Paris, 1938), p. 118.

86. Tylor, *Primitive Culture,* vol. I, p. 160 sq.; Gaïdoz, „Mélusine",. vol. IV, p. 14, sq.; Sartori, *op. cit.,* p. 32 sq.

87. *Op. cit.,* vol. I, p. 464 (ed. franceză, p. 468).

88. Sartori, p. 29; Westermarck, p. 464.

89. Crawley, *The Mystic Rose,* p. 25; Westermarck, p. 463, 465.

90. Westermarck, p. 466 (ed. franceză, p. 470).

91. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* p. 573.

92. Frazer, *Belief in Immortality* (London, 1922), vol. I, p. 446.

93. Sartori, *op. cit,* p. 7-8.

94. Westermarck, *op. cit.,* vol. I, p. 453 (ed. engleză).

95. *Ibid.*

96. J. Przyluski, *Les Empalés* „Mélanges Chinois et Bouddhiques", vol. IV, Bruxelles, 1936, p. 1-51, p. 10, 12, 13, 24 (referințe) 26.

97. Plutarch, Parall, 5, 306 sq.

98. *Mettalurgy, Magic and Alchemy* (Paris, 1939) extras din „Zalmoxis", I, p. 85-129.

99. Problema aceasta e prea vastă pentru a o putea discuta în comentariile de față. Cf. pentru alegerea terenului casei sau sanctuarului, P. Saintyves, *Essais de folklore biblique* (Paris, 1922), p. 104 sq.; *ibid.,* p. 180 sq., fundarea unui oraș.

100. Grimm, *Deutsche Mythologie,* ed. IV, vol. III, p. 491.

101. Krauss, *Volksglauben d. Süd-slaven,* p. 158 sq.

102. Ciobanu, *op. cit.,* p. 8.

103. „Globus", vol. 50, p. 299; Sartori, p. 3.

104. R. Andrée, *Ethnographische Parallelen,* p. 24, unde se mai dau și alte exemple.

105. cf. bunăoară Paul Mus, *Barabudur* (Hanoi-Paris, 1935), vol. I, p. 260-261.

106. Exemple în Sartori, p. 4 cu bibliografie.

107. Sébillot, *Travaux publics,* p. 6; Sartori, p. 1.

108. Sinclair Stevenson, *The rites of the twice-born* (Oxford, 1920), p. 354.

109. Cf. Paul Mus, *Barabudur,* I, p. 207.

110. Waterfield and Grierson, *The Lay of Alba* (Oxford, 1923), p. 276 sq., citat de Ananda Coomaraswamy, *Symbolisme of the Dome,* (extras din „The Indian Historical Quarterly", vol. XIV, 1938), p. 20.

111. Coomaraswamy, *op. cit.,* nota 28, p. 20-21.

112. Pag. 32 sq.

113. Cf. *Cosmical homology and Yoga,* passim; *Mitul reintegrării,* îndeosebi p. 60.sq.

114. *Satapatha Brahmana,* II, 1. 1. 8-9.

115. *Rig-Veda,* VI, 17, 0.

116. Mefisto este „tatăl tuturor împiedicărilor" *(Faust,* vers. 6205) cf. *Mitul reintegrării* p. 14 sq.

117. Cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* p. 28 sq.

118. Marcel Granet, *La pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 323, 324.

119. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* p. 32, citând A. Y. Wensinck, *The ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), p. 19.

120. Despre identitatea „buric" - „centru", cf. *Cosmologie,* p. 37 sq.

121. Meşterii fierari sunt, în unele cazuri, chiar şi fondatori de oraşe; aşa se petrec lucrurile, bunăoară, cu triburile Mosengere şi Basakata, cf. Walter Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa* (Paris, 1937), p. 124. În Congo tribul Ba Lolo crede că fierarii sunt de obârşie aristocratică şi chiar regală, *ibid.,* p. 22. Despre „secretele metalurgiei" şi sensul lor cosmologic, cf. *Metalurgii, Magic and Alchemy,* p. 6 sq.

122. L. Frobenius, *Erlebte Erdteile,* vol. VI, rezumat de autor în *Kulturgeschichte Afrikas* (citez după ediţia franceză, *Histoire de civilisation africaine),* p. 155.

123. „Africană", ca şi oricare altă desemnare rasială sau geografică pe care o facem în studiul de faţă, nu implică întotdeauna o origine independentă a credinţei respective, în paginile acestea ne propunem în

primul rând să descifrăm sensul și coerența ritualurilor, miturilor și cosmologiilor, suspendind orice discuție asupra originii lor istorice.

124. Plutarch, Romulus, VIII.

125. Dionysos din Halicarnas, I, 79 cf. și Kerény, *Einfühlung,* p. 21 sq.

126. Cf. A. H, Allcroft, *The Circle and the Cross* (London, 1927), 2 volume.

127. Lossy, Muhsrram Mysteries (Helsinki, 1916), p. 219, 223.

128. Cf. acum în urmă W. Liungman, *Euphrat-Rhein,* vol. I, p. 103 sq.

129. Enuma Elis, *Il poema della Creazione,* (trad. G. Furlani, Bologna), p. 16; G. Furlani, *La religione babilonese e assira,* vol. II, p. 15 sq.

130. Cf. cartea noastră, *Yoga.*

131. *Yoga,* p. 87 sq.

132. Cf. studiul nostru despre Labirint, de apropiată apariție.

133. R. Wilhelm și C.G. Yung, *Das Geheimnis des goldenen Blutes,* (Zürich, 1929).

134. Furlani, Enuma Elis, p. 17, 34, 35, 100 sq.

135. *Cosmologie și alchimie babiloniană,* p. 77, citând King, *The Seven Tablets of Creation,* p. 83.

136. *Cosmologie,* p. 77-78: *Metallurgy,* p. 14 sq.

137. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), p. 107.

138. *Metallurgy,* p. 14; Frazer, *The Scapegadt,* p. 410 sq.

139. *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Boudhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (vol. I, 1935), passim. Cf. discuția unor teze ale lui Mus în studiul nostru: *Barabudur, templu simbolic* („R.F.R.", 1937), retipărit în *Insula lui Euthanasius* (1943).

140. Am comentat altădată *(Fragmentarium,* p. 65 sq.) caracterul sacru al războiului, așa cum era înțeles el în timpurile arhaice. Nu e lipsit de interes să reproducem aici un fragment din „Sfat celui care merge la război", pe care-l comunică într-o scrisoare Alexandru Hașdeu, fiului său Tadeu (Bogdan): „dacă vrei ca glonțul dușman să-ți cruțe viața în toiul luptei, păstrează curățenia trupului, fii cast, nu-ți spurca trupul și mergi la

război cu tot atâta sfinţenie cum mergi la primirea sfintelor taine, la împărtăşanie cu trupul şi sângele Mântuitorului nostru Hristos!"

141. Cf. exemple în S. Czarnowski, *Le culte des heros et ses conditions sociales* (Paris, 1919), p. 26, 180 etc.

142. F. Pfister, *Der Reliquienoult in Alterium,* (Giessen, 1909-1912, 2 vol.); L.R. Farnell, *Greek hero-cults and ideas of immortality* (Oxford, 1912); Marie Delcourt, *Legendes et cultes des heros en Grèce* (Paris, 1942).

143. Cf. Discuţia în A. Dieterich, *Nekya* (ed. II, Leipzig, 1913). Pentru o interpretare „geografică", cf. Victor Berard, *Nauzicas et le retour d'Ulysse* (Paris, 1929), p. 351 sq.

144. Cf. Cartea noastră *Yoga,* p. 305 sq.

145. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (ed. IV, Paris, 1929), p. 247 sq.; A. Parrot, *Le „Refrigerium" dans l'au delà* (Paris, 1937), p. 57, notă (bibliografie).

146. R. Forrer, *Les chars culturels prehistoriques et leurs sur vivances aux époques historiques (Prehistoire,* I, 1932, p. 119 sq.); A. Coomaraswamy, *Svayamatrnna-Janua Coeli,* („Zalmoxis", II, 1939, p. 43).

147. Exemple în *Fragmentarium,* p. 52, sq., 60 sq., 90 sq., etc.

148. Cf. referinţe în W. Scott, *Hermetica* (Oxford, 1925), vol. II, p. 249.

149. Cf. *Yoga,* p: 228, 230, 306.

150. A. Coomaraswamy, *Symbolisme of the Dome,* p. 46.

151. Cf. studiul nostru *Cosmical hamoloqy and Yoga* (Calcutta, 1938), p. 192 sq.

152. Cf. bunăoară mitul androginului şi al bipolarităţii divine, în cartea noastră *Mitul Reintegrării.*

153. Cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* p. 31 sq.; *„Treptele" lui Julien Green* şi *Barabudur, templul simbolis,* republicate în volumul *Insula lui Euthanasius* (1943).

[reprodus după volum, ed. „Publicom", Bucureşti, 1943, 114 p.].

FOLKLOR ŞI ISTORIE

URME ISTORICE ÎN FOLKLORUL BALCANIC

BUN CUNOSCĂTOR al limbilor şi literaturilor sud-slavice, d. Al. Iordan şi-a ales ca subiect pentru teza sa de doctorat *Les relations culturelles entre les Roumains et les Slaves du Sud* (Imprimeria Naţională, 1938, 108 pagini). Subtitlul lucrării delimitează precis scopul cercetărilor d-lui Al. Iordan: *Traces des voédes roumains dans le folklore balkanique*. Într-adevăr, după câteva pagini sintetice în care autorul rezumă relaţiile culturale între ţările româneşti şi slavii sud-dunăreni, cartea cuprinde numai materiale documentare asupra rolului pe care îl au câţiva dintre voevozii români în folclorul balcanic, îndeosebi în literatura populară bulgară.

Problema „istoricităţii" anumitor evenimente sau personaje din literatura populară, îndeosebi din baladă, nu este nouă. În Occident ea se dezbate chiar de la începuturile ştiinţei folclorice. Ipoteze asupra genezei baladei şi, deci, asupra eventualelor elemente „istorice" au emis în ultimul timp câţiva savanţi din ţările vecine. La noi, unul dintre cei mai bine pregătiţi folclorişti, d. Petru Caraman, a publicat un lung şi erudit studiu:

Contribuții la cronologizarea și geneza baladei populare la români („Anuarul Arhivei de Folclor", vol. I, 1932, p. 53-105: vol. II, 1933, p. 21-88), studiu pe care nu-l vedem menționat în bibliografia folosită de d. Al. Iordan. D. Petru Caraman a încercat să stabilească elementele „istorice" care stau la baza cântecului bătrânesc: *Marcoș Pașa* (Buruiaman Pașa), cercetând nenumărate izvoare polone de la sfârșitul sec. XV, în care sunt relatate episoadele dramaticei expediții turcești în nordul Moldovei, în iarna anului 1498, când o armată întreagă și-a găsit moartea din pricina gerului. Concluziile la care ajunge d. Caraman, după atât de erudite și precise analize, nu sunt prea încurajatoare. „Trebuie să constatăm că de fapt nu e vorba aici de reconstituirea unui eveniment istoric pe baza baladei populare, ci de o recunoaștere a lui în creațiunea folklorică și de o identificare a datelor aflate acolo cu cele din izvoarele istorice... Produsul folkloric - de orice specie ar fi - nu îndreptățește pe nimeni la nici un fel de reconstituiri istorice. La identificarea evenimentului din el însă - după tipul celei realizate de noi - folkloristul are dreptul, în anumite cazuri, iar adesea e chiar nevoit s-o încerce („Anuarul...", II, p. 87-88).

D. Al. Iordan este mai norocos. Materialele folklorice de care dispune îi permit să reconstituie anumite aspecte din istoria voevozilor români, Dan, Mircea și Mihai Viteazul. D-sa crede, (chiar op. laud., p. 84) că textele folklorice balcanice, îndeosebi bulgărești, contribuiesc serios la „elucidarea anumitor chestiuni asupra cărora studiile istorice nu dau referințe îndestulătoare sau se contrazic". Printre aceste elucidări, d. Al. Iordan notează bănuita asociere la tron a lui Radu Basarab cu tatăl său Vladislav; raporturile între voevodul Munteniei Dan I și țarul bulgar Șișman; conflictul dintre Dan și fratele său Mircea cel Bătrân.

Nu știu în ce măsură istoricii evului mediu românesc și balcanic vor accepta rezultatele cercetărilor d-lui Al. Iordan. Ele sunt, în orice caz, pline de sugestii, atât pentru istoric, cât și pentru folklorist. Firește, cu anumite restricții, de care, de altfel, ține seama și autorul nostru. Bunăoară, d. Al. Iordan cunoaște și citează observațiile lui Arnaudov că elementele folklorice „istorice" trec repede în rituri *(op. cit.,* p. 28, notă). De altfel, chiar numele voevodului Dan apare deseori în colinde (p. 42-43).

Cât de multă „istoricitate" este păstrată în balada voevodului Dan se vede după amănuntul că acesta scapă pe un mic balaur ai cărui părinți îl răsplătesc (p. 46). Se vede, de asemenea, după „vânătorile" lui Dan, în care nu rareori întâlnești un cerb cu coarne de aur (p. 47, notă). *Fantasticul* macerează *istoria.* Sau, cu alte cuvinte, *tipul* transfigurează *individul;* „întâmplările", „evenimentele" sunt înghițite și totalizate de „categorii".

Este drept că în folklorul sud-dunărean s-au păstrat foarte multe indicații despre cearta dintre Dan și fratele său Mircea *(op. cit.,* pagina 60, etc.). Dar acest amănunt s-a păstrat pentru că se potrivea de minune cu o străveche temă mitică și folklorică: *frații inamici.* Dovada cea mai bună că mentalitatea folclorică dizolvă profilul „istoric" al unui mare erou - este faptul că toate legendele sud-dunărene asupra lui Mihai Viteazul vorbesc de căsătoria sa incestuoasă* cu sora sa Stănchița și povestesc că mama sa a ajuns doica propriei sale fiice *(op. cit.,* p. 70).

Este adevărat, s-au păstrat unele amănunte istorice din viața lui Mihai Bravul: luptele sale necurmate cu păgânii, moartea sa prin trădare. Dar „luptele cu păgânii" aproape că nu mai constituie, pentru Balcanul medieval, *istorie:* este un *destin,* e o „probă" prin care trebuie să treacă orice erou, orice șef (întocmai cum erau, la cei vechi, considerate „probe" aventurile eroilor în luptă cu monștrii). De altfel, chiar *numele* de Mihai Bravul este un nume colectiv, fiind dat în baladele bulgărești mai multor *șefi care au luptat împotriva turcilor (op. cit.,* p. 69). Asta înseamnă că

---

* Balada bulgară începe astfel:

„S-a răsculat Țara Vlășească
Țara Vlășească si Bogdănească,
Le-a răsculat Mihai Voevodul.
Pe bătrâni îi robea, pe tineri îi lua
Și și-a fost luat Mihai Voevodul,
Mihai Voevodul, pe sora sa
Pe sora sa ca tânără soție.
Pe mamă-sa a luat-o ca roabă bătrână,
Roabă bătrână, sluga Vișa"...

(Al. Iordan, *Mihai Viteazul în folklorul balcanic,* București, 1935, p. 21).

lupta contra turcilor nu mai era un fapt, un *eveniment,* ci o *categorie,* un destin.

Dar să ne întoarcem la căsătoria incestuoasă a lui Mihai Bravul. D. Alexandru Iordan mărturiseşte că se află în faţa unui „complex Oedip", pe care nu-l găseşte justificat de nici un izvor istoric (p. 72). Nu e mai puţin adevărat că acest *amănunt* - care nu e *istoric* ci *mitic* - domină baladele sud-slave care pomenesc de Mihai Bravul. Schema este de-a dreptul mitică: incestul, căsătoria, cu propria soră, umilirea şi suferinţa mamei (ajunsă „doică" la copiii ei).

De observat, asemenea căsătorii incestuoase, urmate de umilirea mamei - se întâlnesc în folklor în legătură cu *fraţii gemeni;* tip universal de legendă pe care l-a studiat cu atâta pricepere Rendel Harris *(The Dioscuri in the Christian Legends,* London, 1903; *The Cult of the Heavenly Twins,* Cambridge, 1906; *Boanerges,* Cambridge, 1913, etc.). Din documentele pe care le reproduce dl. Al. Iordan nu se vede că Mihai Bravul ar fi avut, în imaginaţia populară sud-dunăreană, un frate geamăn. Sunt însă legende în care amintirea fratelui se pierde repede. Problema rămâne, în orice caz, deschisă. Şi soluţia „fraţilor gemeni" n-ar fi singura. Sunt alte legende cu „eroi", în care incestul si umilirea mamei sunt elemente fundamentale.

Iată, însă, cât de departe ne aflăm de „istorie". Asta nu înseamnă că memoria populară nu recepţionează evenimente istorice. Dl. Caraman citează undeva în studiul d-sale exemple de poezii populare poloneze în care se păstrează ecoul revoluţiei sociale din 1848. Am citit şi noi poezii populare româneşti (din colecţia Institutului Social Român) în care se păstrase istoria reformelor agrare:

„Şi la şaizeci şi trei
Cu vodă Ştirbei..."*

* Citează din memorie.

Evenimentele recente, bunăoară războiul, s-au înregistrat în poezia populară. Cu timpul însă, evenimentele acestea își pierd autenticitatea, individualitatea; se topesc în forme generale, în tipuri, în categorii. S-a făcut socoteală că memoria populară păstrează amintirea unui mare eveniment cam vreo 300 de ani. Aceasta nu pentru că după trecerea celor 300 de ani evenimentul e *uitat*, ci pentru că e asimilat tipului supra-istoric cu care poporul sfârșește prin a-l confunda. Un anume voevod sau haiduc sfârșește prin a fi identificat și, deci, des-individualizat, cu *Eroul*. O anumită luptă istorică se topește în categoria luptei cu monstrul și așa mai departe...

Rămân încă foarte multe lucruri de spus, sugerate de lectura interesantului memoriu al d-lui Al. Iordan. Vom reveni, deci.

[„Cuvântul", 21 martie. 1939, p. 3].

CĂRȚILE POPULARE ÎN LITERATURA ROMÂNEASCĂ

Dl. PROFESOR N. CARTOJAN este fără îndoială cel mai harnic și mai merituos continuator al lui Hașdeu și Dr. Gaster. *Cărțile populare în literatura românească* se revendică de la *Cuvente den bătrâni* (1878, 1879) și *Literatura populară românească* (1838). Primul volum al operei d-lui Cartojan studia epoca influenței sud-slave. A trebuit să treacă aproape zece ani ca să apară cel de al doilea volum, cuprinzând istoria textelor literaturii populare din epoca influenței grecești. Cetitorul care parcurge acest bogat volum înțelege lesne pricinile pentru care redactarea lui a întârziat atâția ani. De altfel, autorul însuși a socotit necesar să amintească, în prefața volumului II (p. 1-3), principalele dificultăți cu care a avut de luptat. Numărul imens de manuscrise (5637 condice), dintre care o bună parte neinventariate, „adesea rău scrise, fără titlu, sau cu titlul schimbat, cu paginile de la început și de la sfârșit uneori pierdute"; bogatul material folkloristic publicat în revistele noastre de specialitate sau risipit într-o

sumă de periodice; cercetările critice tipărite de către savanții străini și care, în majoritate, lipsesc din bibliotecile românești - iată câteva, numai, din greutățile întâmpinate de autor. Este drept că drumul fusese tăiat de cei doi iluștri pionieri, Hașdeu și Gaster; îndeosebi de Gaster. Dar unele din ipotezele generale de lucru ale acestor predecesori de geniu fuseseră controversate sau chiar respinse de cercetătorii care i-au urmat. Bunăoară faimoasa ipoteză bogomilică a lui Hașdeu a fost radical corectată de regretatul Dem. Russo.[2] Pe de altă parte, pozițiile teoretice ale folklorului, etnografiei și literaturii populare s-au modificat, din vremurile când scriau Hașdeu și Gaster și până astăzi. De această modificare teoretică a trebuit să țină seama d. Cartojan, așa cum dovedește numeroasele sale referințe la studiile folkloriștilor și etnografilor străini.

„Oricât de grea a fost această muncă", mărturisește autorul în *Prefață* (p. 2), „ea ne-a dat totuși satisfacția de a fi descoperit în literatura noastră românească circulația unor texte necunoscute până la noi, precum: romane cavalerești din evul mediu, ca bunăoară *Imberie și Margarona,* o prelucrare grecească a celui mai frumos roman al Franței medievale. *Pierre de Provence et la belle Maquelonne, sau romanul Troiei* al truverului normand din veacul al XII-lea, Benoist de Sainte-Maure, în prelucrarea judecătorului din Messina, Guido delle Colonne, sau texte de natură religioasă ca: *Protoevanghelia lui Iacoo, fratele Domnului,* sau legende de origine bogomilică cu răsfrângeri adânci în colindele populare, precum *Lupta arhanghelului Mihail cu Satana,* sau *Disputa Mântuitorului cu Satana,* ori *Indice de cărți populare oprite de Biserică".* Și, încă, autorul nu amintește decât câteva dintre rezultatele cercetării sale. Bogăția acestei cărți nu poate fi apreciată decât parcurgând listele manuscriselor studiate până în cele mai mici amănunte, urmărindu-se filiația și variantele unui text popular. La toate acestea se adaugă informația critică, într-adevăr internațională. Autentic urmaș al lui Hașdeu și Gaster, dl. Cartojan folosește, pentru reconstituirea istoriei cărților populare din literatura română, publicații în vreo 8-9 limbi europene, îndeosebi studii scrise în limbile slave și în greaca modernă. Asta nu înseamnă, firește, că bibliografia critică este exhaustivă.[3] Dar ținând seama de tradiția culturii

românești și de ce se poate realiza în cadrele unei „culturi mici", cum este a noastră, efortul d-lui Cartojan întrece orice laudă.[4]

Mărturisim din capul locului că, în ceea ce ne privește, ne interesează mai puțin istoria difuziunii unui motiv folkloristic sau a unei cărți populare, decât *sensul* pe care îl poate avea prezența, frecvența sau absența unei asemenea cărți în literatura noastră populară. Nu doară că nu am aprecia cum se cuvine munca aceasta considerabilă de colaționare a manuscriselor, de urmărire a motivelor, de clasificare a variantelor. Ea este nu numai vrednică de toată stima, dar și absolut indispensabilă. Atât timp cât nu e desțelenit terenul, nu se poate risca nici o interpretare definitivă. Am făcut însă această mărturisire ca să justificăm tot ce vom spune în paginile ce urmează. Unde cititorul nu va găsi o expunere amănunțită a cercetătorilor d-lui profesor Cartojan, ci numai dezbaterea anumitor aspecte teoretice ale rezultatelor la care a ajuns emeritul autor.

Tot ce este *istorie,* firește, interesează. Circulația unei variante de legendă interesează pe istoric tot atât de mult ca și circulația unei teme metafizice. Tot ce se petrece în timp, tot ce *devine,* lăsând urme și documente, solicită cu o egală justificare atenția istoricului. Cărțile populare sunt documente care au circulat, s-au transformat, trecând de la un neam la altul, de la un veac la altul - și toate vicisitudinile istoriei lor interesează pe cercetător. A afla etapele prin care cartea *Hézar Afsáneh* a devenit *Halima-ua* noastră este, desigur, un lucru instructiv și pasionant. Reconstituirile acestea nu conduc, însă, la anumite concluzii teoretice? Faptul, bunăoară, că un neam primește și asimilează numai anumite legende și cărți populare, respingând sau uitând altele, nu e destul de semnificativ ca să se țină de el în înțelegerea structurii spirituale a acelui neam? Sârbii au cunoscut și tradus celebrul roman Tristan *(Tryščam).* Versiunea sârbească s-a pierdut, dar s-a păstrat o traducere rusească din sec. XVI. De ce a fost uitat romanul acesta magnific de lumea slavă? De ce n-a lăsat urme în literatura românească populară? Este drept că influența occidentală a fost zăgăzuită prin ocuparea peninsulei balcanice de către turci. Dar romanul lui Tristan apucase să fie tălmăcit. Difuzarea lui n-a fost sufocată

de către stăpânirea otomană, căci atâtea cărţi populare circulau atunci în toată peninsula balcanică, nestingherite. Să se explice oare „insuccesul" legendei lui Tristan prin marile deosebiri care existau între societatea balcanică şi societatea aristocratică descrisă în romanul breton? Dar, aşa cum vom vedea îndată, asemenea deosebiri nu constituie o piedică în adevăratul înţeles al cuvintului. Puterea de adaptare şi localizare a meşterilor povestitori este excepţională. De asemenea, nu se poate vorbi de o rezistenţă faţă de romanele cavalereşti din partea acelor popoare care n-au cunoscut cavaleria şi organizarea feudală. Volumul II al d-lui Cartojan stă mărturie de câte romane cavalereşti occidentale au fost cetite şi răspândite în ţările româneşti, după traduceri neoelene. De ce tocmai romanele din ciclul breton n-au „prins" la slavi şi la români? Nu încape îndoială că au fost români care au cunoscut romanul lui Tristan; români din Croaţia sau din Serbia. De altfel, textele populare ca şi creaţiile orale, parcurg distanţe uluitoare. Moltke Moe[5] a arătat de multă vreme cum un motiv indian, în speţă buddhist („animalele recunoscătoare") a ajuns în Europa pe calea textelor şi în Norvegia pe cale orală. Dar, firesţe, nici în Europa, nici în Norvegia, nu şi-a mai păstrat profilul buddhist; s-a localizat, a devenit atât de „autohton", încât a păcălit pe cercetători prin spontaneitatea lui...

Rezultatele analizelor d-lui Cartojan ridică la tot pasul asemenea probleme, care depăşesc literatura populară propriu-zisă, şi trebuiesc dezbătute cu mijloacele altor discipline (istorice, sociologice, filosofie a culturii). Încheind primul volum din *Cărţile populare,* dl. Cartojan observa că literatura populară scrisă din epoca influenţei sud-slave „a avut la început un caracter religios, a căpătat apoi în sec. XVI un caracter eroic şi a dobândit, în sfârşit, în sec. XVII o pronunţată notă didactică" (vol. I p. 265). Concluzia aceasta interesează, firesţe, istoria sufletului românesc. Mai ales că dl. Cartojan adaugă *(ibid.,* 266) că toate textele populare erau foarte răspândite în toate clasele sociale.* E vorba, deci de un fenomen la

* Părerea este confirmată şi de un alt cunoscător al cărţilor populare, Mihail Sadoveanu: „în vremurile de care vorbim, o mare logofetească, după cum spune un istoric, pe lângă

care participă poporul românesc în întregimea lui. Dar schimbarea aceasta de „gust", de la un secol la altul, verifică în același timp un proces de laicizare a fantasticului, proces care e mult mai general și care se întâlnește în cadre mult mai largi decât istoria cărților populare. Ceea ce am numit, cu oarecare aproximație, laicizarea fantasticului, este numai un aspect din fenomenul general al *degradării fantasticului.* De la *religios* se trece la *epic,* apoi la *didactic:* aceasta, în decurs de trei secole, înlăuntrul unei literaturi populare. *Dar, tot ce e „fantastic", tot ce aparține extraraționalului - religie, magie, mit, legendă - începe să se degradeze îndată ce intră în „istorie", îndată ce participă la „devenire".* Toți cercetătorii sunt de acord că legendele populare au la originea lor un sâmbure care nu mai aparține „literaturii", ci mitologiei, sau religiei; cu alte cuvinte, o preistorie care se cere explicată cu alte metode decât cele ale literaturii populare comparate. Un mit, bunăoară, sau elemente dintr-un mit (produs, la rândul lui, al unui ritual sau al unei concepții metafizice primordiale) dau naștere, la un moment dat, unei legende. De la *mit* la *legendă,* procesul de laicizare, de degradare, este evident. Îndată ce legenda aceasta începe să circule, să „trăiască", participând la „istorie" - începe de asemenea să se transforme neîncetat, depărtându-se cât mai mult de sâmburele ei fantastic, căpătând tot mai multe elemente locale, etnice, *concrete.*

Romanul lui Alexandru Machedon, bunăoară, are înapoia lui o bogată și complicată preistorie. O „mistică" solară și regală, creatoare de Eroi în luptă cu monștri. Eroi porniți în căutarea Apei vieții, a Plantei Vieții făr'de moarte etc. Lucrurile sunt prea complicate ca să le putem aminti aici.[6] Este în orice caz sigur că primele redacțiuni ale romanului *Alexandria* cuprind un amestec ciudat de legende străvechi, de fragmente mitologice irecognoscibile ca atare, de amintiri istorice etc. În învălmășeala aceasta

---

nenumăratele-i nevricale, istericale, tabieturi, gusturi fistichii, stenahorii, chichirmosuri și alte marafeturi, n-avea cultura superioară unui absolvent a trei clase primare. *Viețile sfinților* și celelalte le înțelegea ea, le asculta și le înțelegea și țiganca care-i împletea părul și-i ținea la îmbrăcat cataveica de samur" (Mihail Sadoveanu, *Poezia populară,* Editura „Junimea", Iași, 1981, p. 96).

între mit şi istorie s-au păstrat totuşi destule elemente concrete; grecitatea, politeism, călătoria lui Alexandru în India, luptele lui cu Pirus etc. Începând însă să circule şi fiind asimilate de popoare felurite veacuri de-a rândul, *Alexandria* se depărtează necontenit nu numai de sâmburele ei primordial (preistoria romanului), dar şi de forma sa grecească. Intrat în „istoric", *Alexandria* îşi alterează tot mai mult esenţa sa fantastică, localizindu-se şi „etnicizindu-se" necontenit. Procesul acesta a fost bine rezumat de d. Cartojan în vol. I (p. 210). Astfel, în prelucrarea persană a romanului lui Alexandru cel Mare, Alexandru-Iskender - a devenit un adevărat erou naţional: este fiul lui Darie, „Darab", şi al fiicei lui Filip, iar la capătul războaielor sale, după victoria asupra lui Por, întreprinde un pelerinaj la Kaaba. În redacţiunile medievale ale Occidentului, romanul a dobândit un pronunţat colorit feudal. Alexandru e înconjurat de cei 12 païrs, de amiralul Babilonului şi de o întreagă curte de vasali, şambelani, duci: - ba şi un jongleur îşi face apariţia în acest colţ de lume medievală. În redacţiunea noastră, Alexandru împărat poartă pe cap, ca şi domnii noştri, „gugiuman" cu stemă de aur şi pene „albe de stratocamil", se îmbracă în „caftan de aur", este înconjurat de „voevozi, vornici, vistieri şi căpitani" şi nu-i lipseşte, firește, nici „vraciul". Ba uneori se schimbă, din cauza trecerii de la o religie la alta, chiar caracterul eroilor. În versiunea românească a romanului Troiei (tălmăcire după Guido delle Colonne, printr-un intermediar necunoscut, probabil grecesc) se vorbeşte despre „spurcata Elena" şi „necuratul Paris".[7]

Procesul acesta de localizare şi etnicizare al produselor folklorice este, de altfel, universal şi nu poate fi considerat drept o caracteristică exclusivă a mentalităţii populare. Călătorii greci în Orientul antic, care erau eruditi şi cosmopoliti, descriau mitologiile asiatice în conformitate cu clasificările şi onomastica mitologiei helene: vorbeau, deci, de Hercule, de Apollon, de Hera. Adrian găsea în India „gymnosofişti". De altfel, cum ar fi putut vorbi bunăoară, traducătorul român al *Alexandriei* despre armata lui Alexandru, cu ce termeni tehnici care să poată fi înţeleşi de publicul căruia i se adresa? Este interesant de observat, cu acest prilej, că alterarea profilului originar al unei legende se împlineşte şi prin alte procese, paralele

sau chiar contrarii localizării şi etnicizării mai sus menţionate. Se întâmplă, bunăoară, fenomenul des-individualizării personajului istoric al unei legende, transformarea lui din personaj istoric în Erou. Caracterele precise, persoanele se şterg, în memoria populară - fiind înlocuite cu virtuţile Eroului: ceea ce era *individual,* devine *tip: întâmplările* îşi pierd culoarea şi rezonanţa lor autentică, devenind *categorii.* Este important de remarcat că memoria populară nu păstrează mai mult de 300 ani nici o amintire istorică: totul se des-individualizează şi se obiectivizează; episoadele devin etapele unei aventuri tipice; adversarii se confundă cu forţele întunericului personificate în „monstru", în „păgân"; eroul este investit cu toate virtuţile şi prerogativele Eroului mitic. Faptele ca şi personajele istorice devin cu timpul *impersonale.* Îşi pierd toate elementele concrete, contingente, specifice; într-un cuvânt, îşi pierd structura lor „istorică", asimilându-se unor *stări* sau unor *tipuri* impersonale.

Procesele acestea - a) degradarea fantasticului, trecerea de la sâmburele primordial mitic la legende şi poveşti în necontenita devenire şi alterare (culoare locală, etnicizare etc.), şi b) transformarea elementelor istorice (personaje, întâmplări) în categorii folklorice - explică în bună parte fenomenul literaturii populare. La o cercetare mai atentă, se poate vedea că „direcţiile" acestor procese sunt contrarii; degradarea fantasticului se împlineşte printr-o tot mai profundă „coborâre" în concret (de la nivelul principiilor, în nivelurile profane ale dramei, episoadelor, culorii locale etc.); dimpotrivă, transfigurarea elementelor istorice (personale) în categorii folklorice (impersonale) se realizează printr-o depărtare progresivă de nivelul întâmplărilor imediate şi o apropiere pronunţată de nivelul categoriilor şi realităţilor impersonale, imutabile. Creaţiile populare - fie ele exclusiv orale, fie texte scrise - se găsesc oarecum la „mijloc", între nivelul principiilor pure (simbol, metafizică şi magie - care stau la obârşia oricărui produs popular) şi al realităţii imediate, istorice (evenimente şi oameni care sunt uneori păstraţi de memoria populară şi proiectată în categorii mitice).

Nu e locul aici să examinăm îndeaproape dinamica acestor două procese ale creaţiei folklorice.[8] Destul să spunem că nici o creaţie folklorică nu se explică exclusiv printr-unul din ele. Trebuie să remarcăm, de asemenea, că în orice produs folkloric, oricare ar fi fost „direcţia" care i-a dat naştere, supravieţuiesc elementele teoretice de o vechime şi o valoare incontestabil mai mare decât ar fi capabil individul sau grupul etnic care a „creat" acel produs folkloric. Să lămurim afirmaţia aceasta prin câteva exemple. Cavalerul Dieudonné de Gozon, care a fost al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan din Rhodos între 1346-1353, a rămas celebru pentru faptul că a omorât balaurul din Malpasso. Dar această luptă a Cavalerului cu balaurul nu e menţionată în documentele contemporane, şi începe să se vorbească despre ea, la Rhodos, pe la 1521, deci o sută şi şaptezeci de ani după moartea eroului. Pe de altă parte, legenda, unui anonim care a ucis un asemenea balaur circula în insula Rhodos pe la 1420, şi este menţionată de Buondelmonti în a sa *Liber Insularum*.[9] Fapt este că acestui personaj istoric, Cavalerul de Gozon, i s-au atribuit *necesar* lupta şi biruinţa care sunt obligatorii pentru categoria din care face parte: *eroii-sfinţi.* Cavalerul de Gozon a „imitat" gestul Sfântului Gheorghe - întocmai după cum Sfântul Gheorghe a asimilat, în legenda sa, străvechea temă mitică a luptei Eroului cu monstrul.[10] Avem de-a face, în acest exemplu, cu ceea ce numeam mai sus transpunerea în termeni impersonali (mitici, metafizici) a unor întâmplări sau oameni care au participat cândva la contingenţă şi istorie. În legenda Cavalerului de Gozon supravieţuieşte o anumită *teorie* (obligativitatea Eroului de a trece prin *probe* dificile în realizarea sa) care, departe de a fi creaţia colportorilor legendei, nu mai e nici măcar înţeleasă de ei. Întreaga teorie în legătură cu Eroul, Monstrul, lupta pentru nemurire (Planta Vieţii fără moarte etc.), a fost uitată; ea s-a păstrat ca *sopra-vivenza,* ca „superstiţie" (în înţelesul etimologic al acestui cuvânt: *super stat,* ceea ce stă deasupra, ceea ce rămâne, se păstrează). Dar, deşi locuitorii insulei Rhodos nu mai înţelegeau sensul primordial („teoria") al acestei *sopravivenza,* funcţiunile lor mentale continuau să lucreze (întocmai cum lucrează şi astăzi în anumite colectivităţi) în conformitate cu străvechea normă. Conceptul Eroului s-a întunecat,

firește, dar și-a păstrat totuși câteva din notele predominante: lupta cu monstrul care păzește o comoară sau cere o jertfă periodică etc.

A doua serie de exemple, privind legendele în care se manifestă degradarea elementului fantastic (magie, ritual) și metafizic (cosmologie), este și mai lămuritoare. Cum a arătat d. Cartojan în volumul I al operei sale (p. 38 sq.), există în literatura noastră populară elemente de cosmogonie dualistă, de origine iraniană. Într-o notă[11] am avut prilejul să amintesc că elementele acestea de cosmogonie iranică nu sunt nici ele originare din Persia, ci își au obârșia în India, unde au fost împrumutate de indo-arieni de la populațiile autohtone puternic influențate de cosmogoniile maritime ale Australiei și Indoneziei. Iată deci, în folklorul românesc și balcanic, urme precise de cosmogonie austro-asiatică și indiană, contaminată de dualismul iranian.[12] Este vorba, aici, de supraviețuirea unor motive arhaice, dacă nu chiar de-a dreptul „primitive" (deși etnologia ne învață să folosim cu multă precauție acest termen).

Lucrurile nu sunt întotdeauna atât de simple. În literatura populară românească - și, firește, în orice literatură sau religie populară - se întâlnesc adesea elemente care, la prima vedere, par *primitive,* deși ele sunt, de fapt, derivate din religii istorice de tip dogmatic. În loc de *primitiv,* s-ar putea mai degrabă vorbi de *infantil.* Așa este, bunăoară, cazul celor patru *elemente* din care a făcut Dumnezeu pe Adam (Cartojan, vol. II, p. 39): rouă, soare, vânt, piatră - și care nu sunt decât amintirea celor patru elemente cosmogonice, apă, foc, aer (eter) și pământ, ale lui Empedocle și ale gândirii mitice grecești în general.[13] Tetrada aceasta cosmogonică, justificată și prin cele 4 litere ale numelui „Adam", s-a păstrat în cărțile populare transmisă de cine știe ce speculații în legătură cu omologia micro-macrocosmos. Dar, firește, avem aici de a face cu un exemplu de infantilism: conservarea alterată și fără sens a unei teorii filosofice „culte".

Mai interesantă este această amintire a unei cosmo-antropologii arhaice într-un vechi text de rețete populare scris în 1744 (Cartojan, vol. II, p. 111). Iată rețeta: „Când se încuie omul sau dobitocul, scrie aceste

cuvinte pe un taler nou: *Fison, Gheon, Tigru, Eufrat* şi să le speli cu apă neîncepută şi să bea că-i va trece, iară dobitocului să-i torni pe nas". D-l Cartojan adaugă: „Cuvintele din această reţetă sunt numele celor 4 râuri care, după *Biblie,* izvorăsc din rai. Pentru mentalitatea populară pomenirea acestor nume are darul de a curăţa trupul, precum apele biblice curăţă de impurităţi grădina raiului". Prezenţa elementului „cult" (biblic) este aici evidentă. Ceea ce păstrează, însă, în textul nostru o valoare strict magică - a avut, pe vremuri, o semnificaţie cosmologică precisă. Cred că nu e vorba de „pomenirea" celor patru nume de fluvii; înscrierea lor pe un taler nou nu este un act magic concret (omologarea corpului cu Cosmosul). Reţeta aceasta aparţine unei medicine şi unei antropologii foarte vechi, şi, amănunt important, *culte.* Nu e nimic „primitiv" în această vastă sinteză mentală în care fluviile care înconjoară pământul îşi au prototipul lor în Eden,[14] iar corpul uman este organizat întocmai ca un Cosmos. Avem de-a face aici cu o antropo-cosmologie foarte coherentă, din care derivă toate tehnicile umane, medicina ca şi arhitectura. Coloana vertebrală a omului este omologată axei lumii, vânturile cosmice corespund răsuflărilor etc.[15] Este firesc, deci, ca cele patru fluvii care îşi au obârşia în Paradis, şi care înconjoară pământul – să aibă o funcţie purificatoare şi înlăuntrul corpului omenesc, care nu este, cum am văzut, decât o *imago mundi.* Întreaga „teorie" a fost, însă, uitată în textele medicale populare, păstrându-se numai schema şi „magia"...[16] Un proces de „infantilism" întâlnim şi în credinţele relative la Lemnul Crucii. Într-un manuscris de la Academia Română s-a păstrat această legendă de origine orientală, care a avut un mare succes în Evul mediu occidental şi la toate popoarele balcanice. „După ce Adam a fost îngropat cu cununa pe cap, a crescut un pom înalt şi minunat, care, din tulpină, s-a despărţit în trei crăci mari. Acestea s-au împreunat, pentru a se despărţi şi a se împreuna iarăşi din nou, şi aceasta până în şapte rânduri. Din acest pom s-a făcut crucea pe care a fost răstignit Mântuitorul" (Cartojan, vol. I, p. 123). Nu putem intra aici în cercetarea acestei legende, a cărei valoare metafizică întrece cu mult semnificaţiile ei populare. Se observă lesne, însă, fundamentul ei teoretic: din capul lui Adam (cununa este un element tardiv, etiologic) a

crescut pomul crucii pe care s-a răstignit Mântuitorul; păcatul primului om a fost spălat prin patima Fiului Omului; rodul acestui păcat a servit ca instrument de tortură lui Iisus. De altfel, așa cum ne spune Evanghelia lui Nicodim (Cartojan, vol. II, p. 77), Iisus a fost răstignit chiar deasupra „căpățânei lui Adam", care era îngropat pe Golgotha; „și îndată a ieșit sânge și s-au botezat Adam cu sângele lui Hs. ce au curs pe căpățâna lui, ce zăcea acolo". Cartea siriacă *Peștera comorilor,* necunoscută d-lui Cartojan, explică această coincidență: Adam a fost creat în centrul pământului, pe același loc unde s-a ridicat mai târziu crucea lui Iisus.[17] Golgotha era un „munte magic", un Centru al Universului. Ni se va îngădui să cităm, în legătură cu aceste idei străvechi, câteva rânduri dintr-o lucrare mai veche a noastră: „Iisus, pătimind în vârful muntelui cosmic, pe locul unde a fost creat Adam, în centrul existenței, răscumpără, prin sângele său, păcatele întregului neam omenesc, și-l mântuie. Patimile lui Iisus Christos s-au desfășurat *peste tot pământul,* căci Golgotha, fiind vârful muntelui cosmic, cuprinde magic planeta întreagă. Agonia a început și a luat sfârșit în *realitatea absolută*, în centrul existenței (orice altă zonă, fiind profană, neconsacrată, participă la devenirea semnificativă, la „istorie" nu la ontologie, la „eveniment" nu la „categoric".[18]

Fără îndoială că referințele la „căpățâna lui Adam", pe care le întâlnim în literatura populară, sunt *sopravivenze* din magnifica antropologie și soteriologie care a dominat întreaga lume veche și începuturile creștinismului. Se păstrează, aici, urme, fragmente, amintiri, dintr-o teorie coherentă, care nu are nimic „primitiv" în ea. Este adică un exemplu de infantilism, întocmai ca și cele „șapte rânduri" ale pomului crescut din capul lui Adam, și care nu sunt decât cele 7 caturi ale coloanei Cerului, cele 7 crestături ale Pomului Vieții, cele 7 etaje ale Templului cosmic.[19] Modelul Pomului Vieții s-a transmis și a fost conservat de memoria populară, deși semnificația cosmologică a acestui arbore a fost, de cele mai multe ori, uitată.

În toate aceste exemple - cele 4 nume ale lui Adam, cosmomedicina (numele fluviilor paradisului și valoarea lor purgativă), lemnul

crucii tăiat dintr-un arbore mitic cu 7 caturi, Crucea înălțată pe locul unde zace căpățâna lui Adam - dovedesc că, în folklorul și în cărțile populare românești și balcanice, s-au păstrat *degradate,** urme din cosmologii, antropologii și tehnici arhaice. Fenomenul acesta este însă universal. O bună parte din produsele folklorice își au obârșia în degradarea unei *teorii* (simbol, mit magie etc.) arhaice. După cum arată d. Cartojan, cărțile populare românești au influențat la rândul lor creația populară orală (ghicitori, basme, colinde etc.). S-a spus, demult, că izvorul creațiilor populare este *cult.* Afirmația aceasta trebuie precizată; nu e vorba numai despre o origine cultă, livrescă, a unei bune părți din produsul folkloric – ci de descendența teoretică, „metafizică" (simbol, cosmologie, mit), a acestui produs. Chiar când punctul de plecare al unei anumite legende sau credințe este identificat într-un *text scris,* ideea precede cu mult data când a fost redactat textul, și își găsește izvorul într-o „teorie" arhaică, manifestată sute și chiar mii de ani înainte prin formule arhitectonice (simbolismul templelor etc.), identifică *peștera narativității* în Protoevanghelia lui Iacob (vol. II, p. 69), de unde a trecut în scrierile patristice, în imnografie și pictura bisericească. Formula metafizică a narativității în peșteră (căci, într-adevăr, este vorba aici de o întreagă metafizică, chiar când ea e păstrată sub forma unei „superstiții") precede însă cu cel puțin o mie de ani textul Protoevangheliei lui Iacob.[20] Același lucru se poate spune despre legenda originii viței de vie din sângele Domnului Hristos (Cartojan, vol. II, p. 94 sq.), una din cele mai frumoase creații folklorice, în care se găsesc contopite o seamă de motive arhaice...[21] Nu ne-am putut opri decât în treacăt asupra câtorva din problemele pe care le ridică literatura populară românească și, în general, produsele folklorice. Oricât de neîndestulătoare ar fi comentariile noastre, ele au atras îndeajuns atenția, socotim, asupra procesului de degradare a „teoriei" și „fantasticului", precum și asupra procesului contrar, de des-individualizare și încorporare în

* A nu se face confuzie între „degradare" și procesul de *arhaizare-contemporaneizare.* În primul caz, este vorba de consolidarea laicului și de anemierea forței de „explozie" a sacrului, în al doilea, de conservarea culturilor pre-alfabetice.

impersonal a personajelor şi evenimentelor istorice. Se observă de asemenea că memoria colectivă păstrează uneori amănunte precise dintr-o „teorie" devenită de foarte mult timp ininteligibilă. Lucrul acesta nu trebuie să ne mire. Memoria colectivă păstrează sub formă de „ornament" sau element „decorativ" simboluri arhaice de esenţă pur metafizică.[22] O bună parte din ornamentaţia populară este de origine metafizică, pentru că simbolurile primordiale - care au devenit, prin degradare, simple motive decorative - au întotdeauna sensuri metafizice precise (Viaţă, Renaştere, Iniţiere, „realitate" şi „devenire" etc.). Se ştie, bunăoară, că vechiul simbol al Vieţii fără de moarte (Pomul Vieţii) s-a transmis sub formă de motive ornamentale chiar în decoraţia farfuriilor de faianţă.[23] Memoria populară păstrează îndeosebi simbolurile care se referă la „teorii", chiar dacă aceste teorii nu mai sunt înţelese. Gustul popular pentru „abstract" este, de altfel, tot mai hotărât pus în lumină de ultimele cercetări.[24] Amănunte care nouă ni se par întâmplătoare şi lipsite de semnificaţie sunt, pentru mentalitatea populară, încărcate de sensuri multiple, şi ca atare, ele sunt preţuite şi conservate chiar când semnificaţia lor originară s-a întunecat.

NOTE

1. Vol. I, Editura „Casa Școalelor", 1929, VIII + 271 pagine gr. în 8° + 15 planșe. Volumul II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol", 450 pagine gr. 8° + 15 planșe, 1938.

2. În *Studii bizantino-române* (Buc. 1907) și *Studii și critice* (Buc. 1919). Totuși Hașdeu intuise just structura „persană" (iraniană) a unor anumite texte cosmologice și eschatologice, care, deși își găsesc precedente și confirmări în literatura patristică (nefiind, deci, erotice, „bogomilice") au cu toate acestea obârșie iraniană. Nu trebuie scăpat din vedere, în asemenea cercetări, că influența iraniană s-a exercitat asupra Orientului apropiat și asupra Greciei mult înainte de creștinism, și elemente constitutive ale cosmologiei sau eschatologiei iraniene au fost asimilate de *lumea mediteraneană în întregimea ei.* Faptul că un element care se socotea manicheist („bogomilic") se regăsește într-un text patristic, nu infirmă originea lui iraniană. Influența iraniană a fost puternică și continuă în Balcani; cf. George Cantacuzino, *Colonizarea orientală în Illyricum* (Academia Română, „Mem. Secțiunii istorice", 1928); R. Reintzenstein, *Weltuntergangsvonstellungen; eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte* („Kyrkohistorisk Arsskrift", Uppsala, 1924). Și chiar pe aici, prin Balcani, au „traversat" ideile eschatologice și apocaliptice iraniene, ca să ajungă în Rusia și de acolo până în Scandinavia. Este interesant de remarcat, cu acest prilej, că fiecare popor european (sau, mai exact, grup de popoare conlocuitoare) și-au asimilat din vastul rezervoriu iranian anumite „motive"; Scandinavii, bunăoară, și-au asimilat viziunea apocaliptică a sfârșitului lumii *(ragnarök);* popoarele balcanice, și românii, au păstrat cu mai multă fervoare legendele cosmologice (originea dualistă a Creației; făpturi „bune" și „rele" etc.), și o anumită atitudine misoghină; dimpotrivă, dintre ideile de origine iraniană care au pătruns în Occident și chiar până în Nordul anglo-saxon (cf. T. I. Arne, La *Suède et l'Orient,* „Archives d'études orientales", vol. VIII, 1914; F. Macler, *Arménie, et Islande* „Revue d'histoire des religions", 1923, pp. 236 sq), cele referitoare la

teologie (universalitatea comunității umane, *ecclesia)* și la simbolica rituală (romanele ciclului *Table Ronde*) au avut mai mult „succes" (cf. E. Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois,* Roma, 1931, p. 116 sq.). Cu alte cuvinte, fiecare grup etnic și-a asimilat ceea ce are conform cu structura sa mentală și cu nivelul său spiritual propriu. Nu trebuie uitat, de asemenea, că în Balcani ideile iraniene au găsit adepți în masele rurale, în timp ce în Apus ele au influențat atât pe țărani cât și anumite clase culte, aristocrate.

3. Întreaga lucrare ar fi avut de câștigat, bunăoară, prin cunoașterea ediției Penzer a traducerii lui Tawney, *Kathasaritsagre (Ocean of Story,* London, 1924-1928, 10 volume). De pildă, ar fi descoperit (vol. V, p. 120 sq.) o versiune princeps a uneia din poveștile care alcătuiesc cadrul inițial al colecției O *mie și una de nopți.* Tot atât de importantă, traducerea lui Penzer a celebrei cărți populare napolitane *11 Pentamerone* (2 vol., London, 1932) traducere comentată și adnotată. Studiul fundamental al lui Przyloski, *Prologue-cadre des Mille et Nuits et le thème de svayamvăra („Journal Asiatique", 1924, p. 101-137),* a scăpat atenției emeritului autor. De asemenea, unele lacune în informația privitoare la manuscrisele din fondul Gaster. Mss. 89 și 172 din acest fond, pe care d. Cartojan le înseamnă la rubrica bibliografică de la pag. 80 a cărții sale, au fost traduse în limba germană de Gaster și publicate în lucrarea lui Robert Eisler. I ΗΣΟΨΣ ΒΑΣΙΛΕΨΣ ΟΨ ΒΑΣΙΛΕΨΣΑΣ *Die messianische Unabhängigkeitsbewegung Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten, nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius und den christlichen Quellen dargestellt* (Heidelberg, 1928-1929, vol. I, p. 430-461.). Rezumatul și extrasul din Flavius Joseph, în Eisler Krappe, *The Messiah Jessu and John the Baptist* (London, 1931), p. 597-602. În privința părții „teoretice", d. profesor Cartojan pare că adoptă ipoteza lui Murko relativ la originea creației folklorice și metoda de lucru Kaarle Krohn-Antti Aarne relativ la difuziunea motivelor. E de mirare că anumite încercări de explicare a originii poveștilor nu sunt nici măcar pomenite. Nu ne gândim, bunăoară, la ipotezele antropologice ale

regretatului P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (Paris, 1923), deși nici ele nu sunt atât de neverosimile pe cât par la prima vedere. Dar măcar criticile profesorului Albert Wesselski *(Märchen des Mittelalters,* Berlin, 1926; *Versuch einer Theorie des Märchens,* Reichenberg i. B. 1931 și C. W. von Sydow (cf. A. Taylor, *A theory of European Märchen,* „Journal of American Folk-Lore", vol. 44, nr. 1) trebuiau ținute în vedere. Se știe că savantul de la Praga, ca și colegul său de la Lund, aduc serioase critici metodelor școalei finlandeze. Probabil, însă, că d. prof. Cartojan a evitat să participe la controversa teoretică din jurul originii și difuziunii poveștilor populare, d-sa mulțumindu-se să aplice acele metode moderne care îi valorificau mai spornic materialul documentar de care dispune.

4. Cu atât mai supărătoare par unele greșeli de tipar și câteva scăpări din vedere, care contrastează izbitor cu erudiția și preciziunea acestei magnifice opere. Le menționăm ca să poată fi corectate la o a doua ediție. Pagina 284, rând 12, „conducătorul sidelor" (?) trebuie corectată cu „șeful magicienilor" *(sidhas,* vraci, mag, înțelept; *sidhi* „putere magică", virtute miraculoasă). Pagina 152, rândul 3 de jos, „a XII jataka din colecția sanscrită Palia" (?), este o inadvertență. *Jataka* sunt colecții de texte budhiste redactate în limba *pali,* nu în sanscrită. Pagina 153, rând 4 de sus, „jataka mata" trebuie corectată în *Jataka mla.* Nici indexul nu e perfect; lipsesc, bunăoară, trimiterile la *Jatakas.* Unele trimiteri sunt greșite; d. ex. Richard Burton, pag. 307, nota 2 - unde acest nume nu se găsește.

5. *Samlede Skrifter,* vol. I.(Oslo, 1925), p. 189 sq., p. 296.

6. Am dezbătut această problemă, a Eroului în căutarea Apei sau Plantei Vieții, în volumul nostru de apropiată apariție, *La Mandragore.*

7. Vol. II, p. 330. Este interesant de observat cât de mult se schimbă viziunea lumii și valorificarea vieții, de la o cultură la alta. Tot ceea ce glorifică vechea Eladă - eroicul, destinul, frumusețea - este nu numai neînțeles, ci și violent atacat de scriitorii creștini. *Romanul Troiei,* a căreii filiație a precizat-o d. Cartojan (II, p. 321 sq.) se încheie astfel: „Vedeți, fraților, ce a făcut spurcata Elena și necuratul Paris. Acestea agonisesc dragostele muierești și încă muierea cu bărbat și cu copil precum a

fost aceea. Iată ce bine și ce cinste au adus Paris lui Priam împărat tătânisău și maică-si Ecubei și tuturor fraților și nu numai lor, ci s-au pricinuit din fapta lor moarte și pierzare la o lume de oameni despre amândouă părțile..."

8. Vezi articolele noastre: *Urme istorice în folklorul balcanic* și *Folklor și istorie* („Cuvântul", Martie, 1938), discutând lucrarea d-lui Al. Iordan, *Les relations culturelles entre les Roumains et les Slaves du Sud* (București, „Balcanica", 1938). Cf. remarcabil studiu al d-lui P. Caraman, *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la Români* („Anuarul Arhivei de Folklor", 1, 1932, II, 1933).

9. Cf. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), vol. II, p. 648; R. Halliday, *Folklor studies, ancient and modern* (London, 1924, pp. 132-155, în special pp. 145-146); articolul nostru mai sus citat, *Folklor și Istorie.*

10. Cf. excelentul capitol din *Cărțile populare,* vol. II, pp. 157-166, asupra Sfântului Gheorghe. Motivul luptei Eroului cu Monstrul, în cartea noastră *La Mandragore.*

11. *Un volum de Cercetări literare* („Vremea", 3 iulie, 1934). Ne propunem să dezbatem această problemă într-un studiu special.

12. O a doua ipoteză care s-ar putea emite relativ la „protoistoria" acestei cosmogonii iraniene este eventuala sa obârșie semită (âpsu babilonian, Tiamat etc.). Probabil că iranienii au cunoscut motivul mitic al Apei primordiale (âpsu) prin semiți. Dar semiții, popor continental ca și indo-arienii, nu puteau crea o cosmogonie acvatică. Sumerienii, de la care e probabil că au primit acest motiv toate popoarele semite, au fost în strânsă legătură cu civilizațiile pre ariene din India (cf. cartea noastră *Yoga,* p. 294 și urmare; Gisbert Combaz, *L'Inde et l'Orient antique.* Paris, 1937, vol. I, p. 228 sq.; Coomaraswamy, *Yaskas,* part. II-a, Washington, 1931, passim). Preistoria Mediteranei revelează prezența tot mai insistentă a elementelor „oceaniene". În afară de studiile lui Rivet, citate în *Yoga,* p. 293, nota 2, vezi acum în urmă, Charles Autran, *Tyr Égéenne* (Paris, 1938, 2 fascicole), în care sunt amintite o seamă de cercetări recente asupra

străvechilor relații între lumea egeeană și populațiile dravidiene (care, adăugăm noi, au păstrat numeroase elemente de cultură maritimă).

13. Ettore Bignono, *Empedocle* (Torino, 1916, pp. 326-328 etc.); P.M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grècque* (Paris, 1934), pp. 296-305. Asupra celor patru elemente în cosmogoniile indiană, iraniană și grecească, vezi studiile profesorului J. Przyluski, *L'influence iranienne en Grèce et dans l'Inde* („Revue de l'Université de Bruxelles", nr. 3, Février-April 1932, pp. 283-294) *La théorie des éléments et les origines de la science.* („Scânteia"). Juillet 1933: *Les sept Puissances divines dans l'Inde et l'Iran* („Revue d'Histore et de Philosophie religieuses", 1936, pp. 500-507); *Les sept Puissances divines en Grèce (ibid.,* 1937, pp. 255-262).

14. Cf. cartea noastră *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1937), p. 22 sq; Giuseppe Ricciotti, *La Cosmologia della Bibbia a la sua transmissione fine a Dante* (Brescia, 1932), p. 73 sq.

15. *Cosmologie și alchimie babiloniană,* p. 48 sq.; De Jean Filliozat, *La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Véda* („Revue Philosophique", Nov.-Décembre, 1933, p. 416 sq.); Paul Mus. *Barabudur* (Paris, 1935), vol. I, p. 441 sq.; Maryla. Falk et J. Przyluski, *Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Inde et en Extrême-Orient* („Bulletin of the School of Oriental Studies", London, vol. IX, pp. 723-728).

16. Casmo-antropologia iraniană rezumată de West, *Grundriss d. iranische Philologie,* II, p. 105 sq. Comentarii și corespondențe, Reitzenstein-Shaeder, *Studiem zum antiken Synkretismus* (Leipzig, 1926), p. 205 sq.

17. A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), p. 32.

18. *Cosmologie și alchimie babiloniană,* pp. 34-39.

19. Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens* („*Annales* Academiae Scientiarum Fenicae", Helsinki, 1932), p. 36 sq. etc. Holmberg, *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (Boston, 1927), p. 338 sq.; *Cosmologie și alchimic babiloniană.*

20. Cf. P. Saintyves, *Essai sur les grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive* (Paris, 1918).

21. Problema aceasta e prea complicată pentru a putea fi cercetată în câteva rânduri. Anumite aspecte sunt urmărite în cartea noastră *La Mandragore.*

22. Vezi câteva exemple în Franz Boas, *Primitive Art* (Oslo, 1927), p. 88 sq.

23. Ananda Coomaraswamy, *Yaskas,* part II (Washington, 1931), passim.

24. Joseph Strygowski, *Spuren indogermanischen Glaubens in der Bildenden Kunst* (Heidelberg, 1936), passim; Walter Andrae, *Die ionische Saule* (Berlin, 1931), passim; Crawley, *The Tree of Life* etc.

[„Revista Fundațiilor Regale", 1939 (an VI), nr. 4 (1 aprilie), p. 132-147].

Folklorul Ca Instrument De Cunoaştere

ÎN ACEST ARTICOL ne propunem să răspundem la o întrebare precisă, şi anume: *dacă, şi în ce măsură, documentele etnografice şi folclorice pot sluji ca instrumente de cunoaştere.* Trebuie să lămurim din capul locului că nu ne preocupă, aici, problemele şi metodele filosofiei culturii. Firește că orice document etnografic şi orice creație folclorică poate sluji, în cadrele filosofiei culturii, la cunoaşterea unui *stil* sau la descifrarea unui *simbol.* Instrumentele de lucru şi metodele filosofiei culturii sunt astăzi îndeobşte mult gustate, atât de publicul european cât şi de cel românesc. Este suficient să amintim de *Trilogia Culturii* a d-lui Lucian Blaga, ca să ne dăm seama la ce rezultate frumoase conduc asemenea cercetări. Alături de sinteze de felul celei a d-lui Lucian Blaga, pot fi menționate opere de o egală importanță, care, pornind tot de la documentele etnografice şi folklorice, sau întemeindu-se pe anumite texte importante *(Vedele* etc.) şi pe monumentele arhitectonice ale clasicității şi Asiei arhaice, încearcă să demonstreze existența unei tradiții spirituale unice, unei viziuni primordiale a lumii, împotrivindu-se oarecum concepțiilor organiciste şi istoriciste ale filosofilor culturii, aceşti autori se străduiesc să stabilească *unitatea tradițiilor* şi simbolurilor care stau la baza vechilor civilizații orientale,

amerindiene şi occidentale şi chiar a culturilor „etnografice". Să menţionăm, dintre aceşti din urmă autori, pe René Guénon, J. Evola (amândoi „diletanţi"), Ananda Coomaraswamy (specialist în arta şi iconografia indiană), W. Andrae (asiriolog şi arheolog; cf. în special *Die Ionische Säule,* Berlin, 1933), Paul Mus (orientalist şi arheolog), Alfred Jeremias (asiriolog, specialist în problemele sumeriene) etc. Trebuie să subliniem, în privinţa acestor autori, că ei nu exclud câtuşi de puţin „specificitatea" culturilor; afirmă însă că aceleaşi *sensuri* şi simboluri le explică pe fiecare în parte. Este, într-un anumit fel, o restaurare a poziţiei intelectualiste faţă de problemele culturii şi istoriei; poziţie care caută legi generale şi uniforme pentru explicarea tuturor formelor de viaţă sufletească ale omenirii, din toate timpurile şi din toate locurile. Autorii de care vorbim însă refuză criteriile de explicaţie uniformă ale unor anumite şcoli sociologice moderne. Ei refuză, în general, de a pleca de la „fapte", de jos în sus, cum se spune, mulţumindu-se să caute semnificaţia unui simbol, a unei forme de viaţă sau a unui ritual, în conformitatea acestora cu anumite canoane tradiţionale.

Dar, fie că sunt revendicate de filosofia culturii, fie că solicită atenţia unor cercetători ca cei mai sus indicaţi - trebuie să recunoaştem că materialele etnografice şi folklorice, numai prin asemenea eforturi de înţelegere răscumpără truda cu care au fost adunate, clasificate şi editate. Munca pe care mii de savanţi au depus-o în ultima sută de ani ar fi deznădăjduită cheltuială de pasiune şi inteligenţă, dacă prin ea nu am putea pătrunde în anumite zone de cunoaştere, unde nu răzbat celelalte instrumente de investigaţie. În ceea ce ne priveşte, apreciem atât rezultatele filosofiei culturii, cât şi studiile „oecumenice" - de speţa celor lui Ananda Coomaraswamy şi Carl Hentze - întemeiate pe documente arheologice, folklorice şi etnografice. Credem însă că materialele folklorice pot sluji şi la o altfel de cunoaştere decât cea pe care ne-o oferă filosofia culturii. Şi anume, credem că probleme în directă legătură cu omul, cu structura şi limitele cunoştinţei sale pot fi lucrate până aproape de deslegarea lor finală, pornind de la datele folklorice şi etnografice. Cu alte cuvinte, nu şovăim

să acordăm acestor manifestări ale „sufletului popular" sau ale așa-numitei „mentalități primitive", valoarea pe care o au majoritatea faptelor ce alcătuiesc experiența umană în genere.[1]

Se știe, mai ales în urma discuției teoriei lui Sir James Frazer, în ce constă așa-numita *magie contagioasă*. Nu ne interesează aici validitatea *teoriei* lui Frazer asupra magiei și diferențelor care ar exista între religie și magie. Cititorul care vrea să urmărească această controversă teoretică va găsi elementele în R. Marret *(The Threshold of Religion, ed.* II, 1914, p. 29, 38, 73, 190), Lowie *(Primitive Religion,* London, 1925, p. 136-150), Schmidt *(Der Ursprung der Gottesidee,* vol. I, ed. II, Wien, 1926, p. 510-514). Pe noi ne interesează documentele etnografice și folklorice pe care le adună și le grupează Frazer în grandioasa lui operă, *Ramura de aur*. Ne referim la această colecție pentru că ea este accesibilă tuturora, putând fi consultată atât în ediția populară (trad. franceză, Paris, 1924), cât atât în ediția savantă (primul volum, din *The Magic Art;* există și o versiune franceză, la Geuthner).

Frazer numește *magie contagioasă* acel grup de credințe primitive și populare în care este implicată ideea unei legături „simpatice" între un om și orice lucru cu care se află în atingere directă. „Exemplul cel mai familiar al magiei contagioase este simpatia care se presupune că există între un om și orice parte desprinsă din trupul său, ca de pildă părul sau unghiile sale, în așa fel încât cel care a intrat în stăpânirea părului sau unghiilor unui om poate, la orice distanță s-ar afla, să-și exercite voința asupra persoanei de la care au fost tăiate" *(Le Rameau d'or,* p. 36; *The Magic Art.,* vol. I, p. 175). Credința aceasta este universală și Frazer citează un număr impresionant de mărturii, culese atât de la „primitivi" cât și de la popoarele antichității, ale Asiei culte și Europei creștinate. Tot ce a fost odată în legătură directă - organică sau „anorganică" - cu trupul unui om se păstrează, mult timp după ce a fost desprins, într-un fel de atingere „fluidică", magică, „simpatică", cu acel trup. Dinții, placenta, cordonul ombilical, sângele scurs dintr-o rană, arma care a rănit, hainele purtate, obiectele avute în mână, urmele pe pământ - toate acestea rămân foarte mult timp într-o misterioasă atingere cu omul care le-a avut. Virtutea

magică a obiectelor de a se păstra într-o legătură nevăzută cu corpul uman este, fără îndoială, foarte plictisitoare pentru „primitiv". Căci un vrăjitor sau chiar un dușman inițiat superficial în tainele magiei poate oricând provoca boala sau moartea unui om, lucrând de-a dreptul asupra unui neînsemnat obiect care a stat cândva în atingere cu el. Bunăoară, dacă un vrăjitor arde unghiile unui om, acel om moare. În tribul Wotjobaluk, un vrăjitor apropie de foc un covor și proprietarul covorului cade îndată bolnav. Într-o insulă din Noile Hebride, un om, care voiește să ucidă pe altul, își procură o rufă purtată de acesta din urmă și o arde încet pe foc. În Prusia, se spune că, dacă nu poți prinde un hoț, cel mai bun lucru pe care îl poți face este să cauți vreun obiect pierdut de el (de preferință, un vestmânt) și să-l bați bine; hoțul va cădea îndată bolnav...

Savanții și istoricii care s-au ocupat cu asemenea credințe primitive și populare au afirmat cu toții că ne aflăm în fața unei false logici. Mintea primitivă, prerațională aplică greșit legile cauzalității - spuneau ei. Concepția unei legături „fluide", magice, care leagă omul de obiectele cu care el a fost cândva în atingere, este născută dintr-o cunoaștere imperfectă a legilor realității; este, așadar, o superstiție, o falsă generalizare, care nu-și găsește nici o justificare în experiență.

Noi credem că această problemă a concepției magice contagioase poate fi atacată și din alt punct de vedere. Și anume, înainte de toate, trebuie să ne întrebăm dacă o asemenea legătură „fluidă" între om și obiectele atinse de el – este cu desăvârșire infirmată de experiența umană, cercetând această experiență umană în toată întinderea ei, nu numai nivelurile normale. După câte știm, această legătură „fluidă" este constatată și astăzi, la subiecți aparținând culturii europene și americane, și examinați serios de Dufay, Azam, Phaneg, Pagenstecher, prof. Charles Richet și alții. Buchanan, care a studiat cel dintâi acest fenomen metapsihic, i-a găsit un nume detestabil, *psihometria,* care revoltă cu drept cuvânt pe Charles Richet. Profesorul francez preferă să numească *cryptesthesie pragmatică,* această facultate a unor anumiți oameni de a „vedea" persoane, obiecte sau chiar episoade întregi, în clipa când ating un lucru purtat multă vreme în

contact cu corpul omenesc (Richet, *Traité de Métapsychique,* II-e édition, Paris, 1923, p. 222-231). Câteva exemple ne vor ajuta să înţelegem mai bine ce înseamnă *cryptesthesia pragmatică* sau *psihometria.*

„M. Dufay a cité le cas de Maria B... Pendant que Maria est en état d'hypnotisme, il lui montré un objet ayant appartenu à un assasin. Alors, elle décrit l'assassin...".

„Mme Piper, à maintes reprises, en maniant des méches de cheveaux, ou des objets ayant appartenu à telle ou telle personne, donne de précis details sur cette personne même. " (p. 225).

„Miss Edith Hawthorne a donné de bons cas de cryptesthesie pragmatique. M. Samuel Jones lui envoie un fossile trouvé par un mineur dans des couches de charbon. Or le père de ce mineur avait été par un accident tué dans la mine, il y a vingt ans. Miss Hawthorne dit qu'elle a une vision horrible, un homme gissant sur le sol, inanimé, livide, avec du sang à la bouche et au nez. D'autres indications interessantes, mais vagues, sont données sur les nombreux objets envoyés par M. Jones à Miss Hawthorne" (p. 228).

Fapte asemănătoare, de o suficientă precizie, au fost adunate de dr. Osty. Într-un articol de al nostru, publicat acum 10 ani* *(Magie şi metapsihică,* „Cuvântul", 17 iunie 1927), menţionam câteva observaţii ale directorului Institutului de studii psihice din Paris. Dr. Osty rugă pe o doamnă puţin bolnavă să scrie câteva rânduri pe o bucăţică de hârtie şi apoi prezentă hârtia unui „subiect", d-na Berly, fără nici o altă indicaţie. Subiectul zugrăvi cât se poate de exact pe doamna care scrisese; o arătă suferindă de rinichi şi de stomac, slăbită de febră, amănunte pe care nu le cunoştea nimeni. E interesant de ştiut că rândurile scrise fuseseră copiate la întâmplare după un ziar şi, din punct de vedere grafologic, nu indicau nici un fel de slăbiciune. De asemenea, trebuie să precizăm că toţi medicii care examinaseră bolnava o socoteau suferindă de altă boală decât cea pe care o avea în realitate, aşa că nu se poate explica „ghicirea" aceasta

* Apărut în 1937 („Revista fundaţiilor regale"), studiul a fost reprodus identic de Eliade în volumul din 1943, *Insula lui Euthanasius,* cu precizarea, la sfârşit, a anului 1937.

printr-o citire telepatică a gândurilor d-rului Osty de către subiect. În sfârşit, un ultim amănunt: nici unul dintre medici nu bănuise moartea apropiată a bolnavei, pe care „subiectul" o prezise şi care se împlini în foarte scurt timp. Tot dr. Osty a cercetat un alt „subiect", pe d. de Fleurière, care a recunoscut tabloul abatelui Vianney, mort între 1853-1863, numai după o fâşie din vestmântul său.

Inutil să adăugăm că nu ne interesează, aici, explicaţia ştiinţifică a acestor fenomene; dacă ele se lămuresc prin claire-voyance, prin hipnoză sau prin patologie. Un singur lucru trebuie să subliniem: existenţa, în afară de orice îndoială, a unei facultăţi omeneşti, prin care anumiţi subiecţi restabilesc legătura dintre o persoană oarecare şi obiectele pe care aceasta le-a avut cândva cu sine. Această facultate, pe care o putem numi oricum am vrea, şi cu termeni oricât am vrea de rebarbativi, are pentru cercetarea noastră o deosebită semnificaţie. Pentru că, o dată ce experienţa umană admite între limitele sale *cryptesthesia pragmatică,* noi nu mai avem dreptul să respingem aprioric *realitatea* acestor fapte şi credinţe care stau la baza concepţiei „magiei contagioase", considerându-le de-a dreptul „superstiţii", „creaţii ale mentalităţii primitive" etc. Firește, noi nu afirmăm că orice mărturie culeasă de etnografi sau de folkloriști, relativă la „magia contagioasă", se întemeiază pe un *fapt concret.* Nu ştim, bunăoară, dacă într-adevăr proprietarul acelui covor de care vorbirăm mai sus a căzut bolnav în ceasul în care vrăjitorul a apropiat covorul de foc. Ştim însă că legătura „fluidă" dintre covor şi proprietarul său *ar putea exista,* şi că un „subiect" sau un „vrăjitor" *ar putea stabili* această legătură. Lucrul acesta are totuşi o imensă importanţă pentru cercetarea noastră. Căci, dacă într-adevăr legătura „fluidă" între un om şi obiectele cu care a stat vreodată în contact este verificată prin cazurile de cryptesthesie pragmatică, studiate de psihologi, atunci nimic nu ne împiedică să presupunem că la baza credinţei în magia contagioasă nu stă o *falsă aplicare a principiului cauzalităţii,* ci o *experienţă.* Cu alte cuvinte, ni se pare mai firesc să explicăm credinţa în magia contagioasă prin *cazuri* de cryptesthesie pragmatică decât s-o explicăm printr-o „falsă concepţie". Tot ce ştim despre

„mentalitatea primitivă" dă dreptate tezei noastre. „Les moins-civilisés", cum li se spune, au o viață sufletească plină de fantastic, în aparență, dar bazată pe experiențe concrete. Tendința către concret, caracterul experimental al sufletului „primitiv" este astăzi unanim acceptat de etnologie. Bogăția vieții sufletești a unui primitiv este uimitoare. Așadar, în loc să explicăm credința în magia contagioasă printr-o *falsă logică,* noi o explicăm prin *realitatea* unor fenomene metapsihice, care a dat naștere acestei credințe.

Ni se va obiecta: cazurile de cryptesthesie pragmatică sunt destul de rare, în timp ce credința în magia contagioasă este universală. La aceasta răspundem: cazurile de cryptesthesie în *lumea modernă* și, mai ales, cazurile *studiate* sunt rare. Or, este astăzi un lucru îndeobște recunoscut că evoluția mentală a omenirii de la „moins-civilisé" la „civilizat" a adus după sine o schimbare radicală a experienței sufletești umane. Facultăți mentale noi au apărut sau s-au dezvoltat peste măsură, în timp ce altele au dispărut sau au devenit extrem de rare. Cazurile de cryptesthesie pragmatică, bunăoară, pot fi considerate, în lumea modernă - ca niște *monștri;* ele au *supraviețuit* transformării radicale a facultăților psihice și metapsihice, realizate de „civilizare". În al doilea rând, credința universală în magia contagioasă nu presupune existența „subiecților" cu facultăți psihometrice în fiecare trib unde se întâlnește această credință sau în fiecare sat unde ea supraviețuiește. Această credință s-a născut în urma unor întâmplări concrete și a fost acceptată pretutindeni. Întocmai după cum faptul că în societatea modernă toată lumea crede în electricitate, deși numai foarte puțini pot *să lucreze* cu această forță, înseamnă că fiecare om acceptă realizarea electricității, chiar fără să fie în stare s-o controleze sau s-o folosească...

O primă concluzie care se desprinde din cercetarea noastră ar fi aceasta: *anumite credințe primitive folklorice au la baza lor experiențe concrete.* Departe de a fi *imaginate,* ele exprimă tulbure și incoerent anumite *întâmplări* pe care experiența umană le acceptă între limitele sale. Să vedem dacă putem duce mai departe acest raționament.

*

Colecțiunile etnografice și folklorice sunt pline de „miracole" pe care se presupune că le fac vrăjitorii sau eroii legendari. Inutil să amintim că nici un savant și, în general, nici un om modern de formație științifică nu acordă acestor „miracole" nici cea mai mică credibilitate. În general, acea masă considerabilă de credințe și legende etnografice, hagiografice și folklorice este considerată ca un uriaș ocean de *superstiție,* ca dovadă de rătăcirile dramatice ale minții omenești în drumul său spre adevăr. Toți cei care au voit să caute o explicație acestor superstiții, acestor credințe în miracole, s-au străduit să le găsească *originea:* teama de necunoscut, teama de moarte, credința în duhuri, isterie colectivă, fraudă, iluzie etc. Nimeni nu și-a bătut capul, în secolul al XIX-lea, cu refutarea acestor credințe. Singura preocupare a savanților a fost să-și explice chipul în care ele s-au impus conștiinței umane. Prin ce truc sau prin ce superstiție, se întrebau oamenii de știință și istoricii, au ajuns popoarele să creadă, bunăoară că trupul uman se poate înălța în văzduh sau că el poate sta neatins pe jăratec? Nimeni nu și-a luat osteneala să demonstreze imposibilitatea unor atare fenomene, deoarece toată lumea era de acord că nu pot exista miracole. Ceva mai mult, în fața documentelor hagiografice, relatând unele din „miracolele" sfinților, istoricii sau psihologii nici nu și-au pus problema „criticii textelor" sau „tradițiilor" - ci s-au preocupat numai de problema: prin ce psihoză colectivă sau prin ce fraudă s-a repetat din nou această „superstiție"? Cei care, pe la mijlocul veacului trecut, au studiat câteva „miracole laice", îndeosebi levitațiunea, străduindu-se să controleze observațiile și să le verifice „experimental" și-au împlinit sarcina aceasta mai ales în vederea unei ipoteze personale; așa a fost, bunăoară, cazul lui de Rochas, care a scris despre levitațiune, pe la 1897, și a cărui carte, *Recueil de documents relatifs à la lévitation du corps humain*, încerca să împace spiritismul cu anumite teorii „electrice" asupra corpului uman.

Legendele despre ridicarea anumitor oameni în aer sunt foarte comune și se întâlnesc atât în societățile „primitive", cât și în mediile civilizate. Porphyr și Jamblic afirmă că Pythagora avea puterea de a se înălța

în aer. Damis, discipolul lui Apolonius din Tyrana, scrie că a văzut chiar cu ochii lui „brahmani ridicându-se la două coate de pământ". În India, credința aceasta este foarte răspândită; Buddha și alți „mistici" sau „magicieni" puteau zbura prin văzduh datorită unor anumite facultăți oculte (cf. cartea noastră, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne,* p. 257, n. I etc.). Aceeași tradiție se întâlnește în China (Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine,* p. 362 etc.) și în islamism (Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam,* vol. IV, p. 244; Massignon, *Al. Hallaj, martyr mystique de l'Islam,* vol. I, p. 263).

„Howitta recueilli les confidences d'un magicien Kurnai, nommé Mundauin, qui prétendait que les *mrarts* (esprits) l'avaient un jour enlevé dans les airs. Un homme du même campement confirmait l'histoire; une nuit la femme du sorcier s'était: „Le voilà qui s'envole!" On l'avait alors entendu siffler dans l'air tantôt d'un côté, tantôt de l'autre..." „Chez les Indiens d'Amerique du Nord, les sorciers passaient pour jouir de pouvoirs semblables... Un missionaire français, le P. Papetard, supérieur des Missions affricaines à Nice, raconta au Dr. Imbert-Gourbeyre que „durant son séjour dans l'Orégon... il avait vu plus d'une fois les sorciers l'élever en l'air à deux ou trois pieds au-dessus du sol et marcher sur les crêtes des herbes"... „Au Congo, les affiliés à la société secrète de Bouiti, disent que des initiés restent parfois suspendus pendant plus de dix minutes à un mètre du sol. D'autre part, le Père Trilles raconte avoir vu des initiés de la confrérie du *Ngil* (ches les Fân) s'enlever à l'extrémité d'une perche, dans des conditions qui font de ce soulèvement une sorte de lévitation" (Olivier Leroy, *La Lévitation,* Paris, 1928, p. 24-26, unde se găsesc și trimiterile la documentele mai sus citate).

Fapte identice, sau, dacă vreți, superstiții identice, se întâlnesc și în Europa creștină. Îndeosebi biografiile sfinților catolici abundă în asemenea mărturii. Firește, plecând de la premiza că levitațiunea este imposibilă, ea neținând seama de legea gravitației, toți laicii care au studiat viețile sfinților n-au acordat nici o realitate acestor mărturii. Ne întâmpină aici o gravă contrazicere a ceea ce se numește „spiritul istoricist al secolului al XIX-lea", contrazicere pe care am discutat-o și cu un alt prilej.

Şi anume, „istoricismul" - care se consideră o glorie a veacului XIX - îşi întemeiază înţelegerea lumii pe *fapte,* pe *documente;* marea revoluţie spirituală pe care declară că au înfăptuit-o „istoriciştii" în judecarea realităţii este *primatul documentului.* În acest primat al documentului îşi găsesc ei justificarea criticii pe care o fac atât „istoriei abstracte" cât şi istoriei romantice. Nu cred decât lucrul mărturisit de *document*; şi nu cred documentul decât după ce-l supun „criticii textuale". Dar există un număr considerabil de „documente" de care ştiinţa istorică a veacului trecut şi a veacului nostru nu ţine seama; de pildă, documentele hagiografice care se referă la „miracolele" sfinţilor. Şi nu ţine seama nu pentru că *autenticitatea* acestor documente ar fi pusă la îndoială, nu pentru că critica textelor ar demonstra nesiguranţa lor, ci, pur şi simplu, pentru că e vorba de miracole, de lucruri imposibile. *Aici vedem noi contradicţia „spiritului istoricist"; pentru că un istoric, care se mărturiseşte rob al documentului, nu are dreptul să respingă un text pe motive raţionale filosofice; aceasta implică o teorie apriorică a realului, de care nu se poate prevala un „istoricist" decât renunţând la punctul său de plecare,* primatul documentului.

Cât de gravă ajunge câteodată această contradicţie a „istoriciştilor" o dovedeşte cazul Sfântului Joseph de Copertino (1603-1663). Acest sfânt este îndeobşte cunoscut prin numărul imens de levitaţiuni făcute în decurs de 35 de ani (de la 28 martie 1628 la 18 septembrie 1663). În cartea profesorului O. Leroy *(op. cit.,* p. 123-139) se găsesc adunate câteva duzini de documente, dintre cele mai semnificative, şi pe care nici un istoric nu şi-a luat osteneala să le respingă după metoda criticii textelor. Veracitatea unui document este asigurată prin numărul martorilor, frecvenţa şi coerenţa mărturiilor, seriozitatea acestor martori (psihologia lor, dacă sunt „partizani" sau „ostili" etc.) şi alte criterii pe care nu le putem analiza aici. Or, în cazul sfântului Joseph de Copertino, care a trăit destul de aproape de epoca modernă, materialul documentar nu suferă nici o critică. Sute de mii de oameni au asistat, timp de 35 de ani, la levitaţiunile sfântului. „Lorsqu'il vivait chez les capucins de Pietrarubbia,

des hôtelliers et des tavernes s'installèrent aux alentours du couvent pour héberger les curieux qui y affluaient afin d'assister au ravissement de Joseph" (Leroy, p. 137). Levitaţiunea se realiza în toate oraşele pe unde trecea Joseph, în faţa mulţimilor sau a „notabilităţilor". L-a văzut Papa Urban VIII, marele amiral de Castillia, prinţul Ioan Frederick de Brunswick, care a fost atât de covârşit de miracol încât a părăsit luteranismul şi a devenit catolic, apoi s-a înrolat ca protector în ordinul franciscan. „Quant à l'un des chambellans, luthérien comme lui, il declara qu'il regrettait d'être venu asister à un spectacle qui jetait le trouble dans ses convictions" (Leroy, p. 135). Cei care vor să examineze cu toată scrupulozitatea documentele relative la levitaţiunea sfântului Joseph de Copertino, vor găsi indicaţiile necesare în cartea lui Leroy. Tot acolo sunt adunate încă vreo câteva sute de mărturii privind alţi catolici şi chiar „mediumi". Leroy, întemeiat pe cercetări şi documente adunate în bună parte de psihologi, dovedeşte, dincolo de orice îndoială, realitatea cazurilor de levitaţiune în lumea „laică"; deşi, după cum observă el însuşi (p. 287 şi urm.), levitaţiunea misticilor se deosebeşte de cea a „mediumilor". Bunăoară, în timp ce la sfinţi pare că trupul (cel puţin în aparenţă) îşi pierde greutatea, la mediumi corpul, deşi înălţat de la pământ, pare că se reazemă de ceva, că e susţinut de ceva invizibil. În timp ce durata levitaţiunii misticilor atinge uneori câteva ore, la mediumi levitaţiunea durează foarte puţin (de la câteva secunde la câteva minute). De asemenea, este interesant de remarcat că levitaţiunile misticilor se fac în orice loc, în orice condiţii, spontan şi fără ca temperatura să se modifice. Dimpotrivă, levitaţiunile mediumilor se fac de obicei într-o cameră specială, în penumbră şi temperatura scade simţitor (p. 295-296). În orice caz, documentele şi argumentarea profesorului Leroy - care, să admitem în treacăt, este un emerit etnolog - conduc, între altele, la concluzia că levitaţiunile sfinţilor şi ale mediumilor nu sunt identice nici în caracterele lor fizice, nici în circumstanţele psihologice.

Nu ne propunem, aici, să cercetăm cazurile cele mai bine studiate de levitaţiune „laică". Trimitem pe cititor la cartea lui Leroy şi la *Tratatul* lui Ch. Richet *(op. cit.,* p. 719 sq.) pentru lămuriri preliminare. Atragem

atenția, însă, asupra unui amănunt poate mai puțin cunoscut; și anume, fotografiile publicate de curând *(Illustrated London News,* iunie 1936; reproduse în *Time,* 29 iunie 1936, p. 62), arătând pe un yogi din Sud-India, numit Subbayah Pullavar, stând paralel cu pământul la o distanță de 50-60 centimetri. Fotografiile sunt luate de un fermier englez, în plin soare, față de mai mulți indigeni. Corpul yoginului este rigid, ca în catalepsie, și două fotografii îl arată din două poziții diferite, alungând orice urmă de îndoială. Cine cunoaște cât de cât doctrinele yoginilor își dă seama că Subbayah Pullavar - care mărturisea fermierului fotograf că face lucrul acesta de 20 de ani și că este o tehnică pe care familia lui o cunoaște de sute de ani - nu poate fi un ascet cu o viață spirituală prea înaltă, căci altminteri n-ar fi practicat asemenea „miracole" la comandă și în fața peliculei fotografice. Totuși documentul există și el se adaugă celorlalte documente, mai puțin perfecte, cunoscute până astăzi.

Un alt „miracol", de care vorbesc etnografia, hagiografia și folklorul, este așa-numita incombustibilitate a corpului uman. Fenomenul este cunoscut în India (cf. *Yoga,* p. 253, n. I), în Persia (Cl. Huart, *Les Saints des derviches tourneurs,* vol. I, Paris, 1918, p. 56), la primitivi și în Europa. Tot Olivier Leroy a adunat cel mai bogat și mai precis material asupra acestui fenomen, în cartea sa *Les hommes salamandres. Sur l'incombustibilité du corps humain* (Paris, 1931). Cu aceeași metodă, Leroy demonstrează istoricitatea a numeroase „miracole" de ale misticilor catolici care au fost văzuți de un mare număr de persoane trecând prin foc. Dar, cum în general această critică a tradiției și a textelor nu convinge, Leroy citează o întâmplare extraordinară, petrecută acum câțiva ani la Madras, și la care au luat parte un număr imens de persoane. Un yogin, anunțând că va trece prin foc, în fața mulțimii, maharajanul pregătește o groapă adâncă de o jumătate de metru, lată de trei și lungă de vreo zece metri și o umple cu jăratecul a nu știu câți stânjeni de lemne. Invită apoi toate „notabilitățile" orașului, colonia engleză, misiunile protestante și chiar Episcopul de Madras, împreună cu mai mulți prelați catolici. Jăratecul dogorea atât de sălbatic, în miezul unei zile tropicale, încât nimeni

nu se putea apropia nici la trei, patru metri de groapă. Yoginul, desculț și aproape gol, trece cel dintâi pe deasupra jăratecului. Apoi, după ce se așază la un colț al gropii într-o poziție de profundă meditație, invită pe oricine vrea din asistență să treacă peste jăratec. Înaintează la început câțiva indieni desculți, apoi un european, apoi suita maharajahului, cu Episcopul de Madras și toți ceilalți europeni, iar în cele din urmă... fanfara princiară, in corpore. Episcopul, a cărui scrisoare documentată asupra întâmplării o publică profesorul Leroy, declară că la apropierea de jăratec a simțit o plăcută răcoare și a călcat pe foc ca și cum ar fi alunecat pe o pajiște proaspătă. Toți martorii declară că, în acest timp, yoginul părea muncit de chinuri îngrozitoare, gemând și contorsionându-se, ca și cum toată dogoarea acelei mase uriașe de jăratec ar fi absorbit-o el. La sfârșitul scrisorii, Episcopul afirmă că nu se îndoiește de „miracol", dar că îl consideră o lucrare demoniacă...

Ne oprim aici cu exemplele. Întemeiați pe cazurile bine verificate de levitațiune și incombustibilitate a corpului uman, avem dreptul să facem următoarea afirmație: *în anumite împrejurări, corpul omenesc se poate sustrage legilor gravitației și condițiilor vieții organice.* Nu ne interesează *psihologia* acestor „miracole"; dacă, bunăoară, este vorba de stări mistice sau demoniace, de nevropați, „posedați", sau sfinți. Constatăm numai *realitatea* acestor întâmplări excepționale; și ne întrebăm dacă nu cumva credințele etnografice și legendele folklorice, în legătură cu levitațiunea și incombustibilitatea corpului uman, departe de a fi creație fantastică a mentalității primitive, nu își au izvorul în *experiențe concrete.* Ne vine mult mai ușor să credem că un „primitiv" ajunge să afirme incombustibilitatea trupului pierind de la un *fapt* la care a asistat, decât să credem că el a imaginat acest lucru prin cine știe ce procese obscure de conștiință.

Dacă teza noastră este acceptată, două importante consecințe se desprind, care ar putea fi astfel formulate:

1. La baza credințelor popoarelor din „faza etnografică", precum și a folklorului popoarelor civilizate, stau *fapte* iar nu *creații fantastice.*

2. Verificând experimental *unele* din aceste credințe și superstiții (de ex. cryptesthesia pragmatică, levitațiunea, incombustibilitatea corpului

uman), avem dreptul să bănuim că şi la baza *celorlalte* credinţe populare stau *fapte concrete.*

Să cercetăm mai de aproape aceste consecinţe. Evident, când afirmăm că la *baza credinţelor* populare stau experienţe concrete iar nu creaţii fantastice, nu trecem cu vederea toate acele procese de alterare şi exagerare a realităţii, procese pe care le ştim specifice „mentalităţii primitive". Folklorul are legile sale proprii; *prezenţa folklorică* modifică fundamental orice fapt concret, acordându-i semnificaţii şi valori noi. Ceva mai mult, nu toate credinţele sau legendele create, să spunem, în jurul levitaţiunii, au fost provocate de un fapt concret, de o levitaţiune reală. Unele credinţe s-au răspândit dintr-un anumit centru şi au fost îmbrăţişate de popor pentru că corespundeau legilor sale mentale, orizontului său fantastic. Trebuie să ţinem seama, firește, de legile creaţiei folklorice, de alchimia obscură a mentalităţii primitive. Totuşi, *faptul iniţial* este o *experienţă* şi asupra acestui lucru nu s-a stăruit îndeajuns.

În ceea ce priveşte a doua consecinţă a cercetării noastre, ea poate avea o importanţă covârşitoare. Pentru că, dacă e adevărat că etnografia şi folklorul ne pun la îndemână documente având o sorginte *experimentală,* atunci avem dreptul să acordăm oarecare încredere *tuturor* credinţelor pe care le culeg etnografii şi folkloriştii. Dacă s-a dovedit experimental că omul poate avea un „contact fluid" cu obiectele pe care le-a atins, că se poate înălţa în aer şi că poate trece nevătămat prin foc, şi dacă toate aceste „miracole" abundă în folklor, atunci de ce n-am crede şi în alte „miracole" folklorice? De ce n-am crede, bunăoară, că în anumite împrejurări omul se poate face nevăzut? Evident, nu e vorba aici să „credem" orbeşte în toate legendele şi superstiţiile populare, ci să nu le respingem în bloc, ca năluciri ale duhului primitiv. O dată ce legile fizice şi biologice au dovedit că pot fi suspendate - în levitaţiune şi incombustibilitatea corpului uman - nimic nu ne poate împiedica să credem că aceste legi pot fi suspendate şi în alte împrejurări; bunăoară, în cazul dispariţiei corpului uman. Frecvenţa verificărilor experimentale ale unora din „miracolele" folklorice nu joacă un rol prea important. Nu e nevoie de un milion de

experiențe de levitațiune ca să credem în suspendarea legii gravitației, după cum nu e nevoie de un milion de comete ca să credem în existența cometelor. Frecvența și legile statisticii nu pot fi aplicate când e vorba de fenomene cu caracter excepțional.

Problema morții, după părerea noastră, poate fi atacată dintr-un nou punct de vedere, dacă ținem seama de faptele și concluziile de mai sus. Înainte de toate, se cuvine să ne întrebăm întrucât mai poate fi validă argumentarea pozitivistă contra ipotezei supraviețuirii „sufletului", când avem un număr convenabil de mare de cazuri (levitațiune, incombustibilitate) care dovedesc *autonomia* omului în cadrul legilor fizice și biologice. Pozitiviștii au negat în general posibilitatea supraviețuirii sufletului, întemeiată pe legile vieții organice (relația creier-conștiință, condiția celulei etc.). Dar aceste legi ale vieții organice sunt uneori suspendate; bunăoară, în cazul cărnii pe care jăratecul nu o vatămă. Este adevărat că împrejurările în care se realizează incombustibilitatea sunt *excepționale;* dar tot atât de excepțional este și faptul morții. Corelația creier-conștiință poate fi perfect validă în condiția umană, dar nimeni nu ne poate spune dacă ea nu este anulată în clipa morții.

Cum asupra acestui fapt ireversibil, moartea, nu aveam nici un fel de document în limitele experienței umane normale, putem să ne îndreptăm atenția asupra credințelor folklorice. Suntem îndreptățiți s-o facem; pentru că, dacă seria credințelor folklorice este verificată în punctul *a, b, c, d...* avem dreptul să credem că ea ar putea fi verificată și în punctul *m, o, p.* Ceva mai mult, ceea ce afirmam cu prilejul „magiei contagioase" poate fi repetat cu aceeași eficiență și acum. Condiția mentală a omenirii s-a schimbat în cursul veacurilor. Dacă documentele de cryptesthesie pragmatică sunt, în lumea modernă, relativ rare, ele abundă în lumea primitivă și e probabil că erau și mai frecvente cu mii de ani înainte. Dar aceste experiențe cryptesthesice nu sunt pierdute pentru cunoașterea umană; ele au fost păstrate - cu inevitabilele alterări fantastice - în folklor. Credințele *folklorice* par a fi un depozit imens de *documente* ale unor etape mentale astăzi depășite.[2] Or, este un lucru știut de toată lumea, că folklorul tuturor popoarelor, primitive și civilizate, abundă în date asupra morții. Toate

aceste *date* sunt păstrate în memoria populară mii și mii de ani. Nimic nu ne împiedică să presupunem că, datorită evoluției mentale a speței omenești, cunoașterea *realității* morții este astăzi imposibilă sau extrem de rară pentru un om modern. Am putea deci ataca problema morții plecând de la credințe folklorice, despre care avem dreptul să credem că au o bază *experimentală.* Documentele folklorice asupra morții ne-ar putea servi cu aceeași validitate cu care ne servesc documentele geologice pentru înțelegerea unor fenomene pe care, în *actuala condiție umană,* nu le mai putem controla experimental. Firește, nu e vorba de problema nemuririi sufletului, care e o problemă metafizică, ci numai de condițiile supraviețuirii conștiinței omenești. Despre această supraviețuire, folklorul ne comunică o sumă de lucruri uluitoare, fantastice și terifiante. Nu e nevoie să le credem pe toate; mentalitatea populară și legile fantasticului transformă orice obiect de experiență după structurile sale. Dar iarăși, trebuie să recunoaștem că despre *moarte* (iar nu despre *agonie)* nu putem ști nimic în actuala condiție umană. Problema nemuririi este o întrebare la care fiecare răspunde cu inteligența și capacitatea sa metafizică. Dar problema supraviețuirii sufletului - adică a *condițiilor reale* în care se află conștiința umană după moarte - este o problemă, am spune, de „experiență imediată". Fapte, „documente" asupra acestei condiții post-mortem nu găsim nicăieri, în afară de folklor. Atât timp cât eram justificați să respingem în bloc documentele folklorice ca năluciri și superstiții, avem și dreptul să ne dezinteresăm de „condiția post-mortem" în care nu credea nici un om serios. Dar în ceasul în care seria afirmațiilor folklorice începe să fie verificată în punctele *a, b, c,* de experiențele cryptesthesiei pragmatice, levitației și incombustibilității corpului uman, stringența rațiunii ne silește să ne întrebăm și asupra punctului *x*, care ar putea fi condiția post-mortem. A refuza această consecvență cu sine înseamnă a abdica de la cea mai sigură glorie umană: înțelegerea propriei tale soarte. A refuza discuția asupra condiției post-mortem trădează, uneori, o lene a gândului sau chiar o mare lașitate; pentru că această condiție post-mortem ar putea fi foarte puțin glorioasă...

Inutil să adăugăm că cercetarea materialului folkloric relativ la moarte și supraviețuire nu poate fi făcută la întâmplare și fără „metodă". Scopul acestui articol n-a fost decât să arate posibilitatea de a pătrunde în zone noi de cunoaștere, cu ajutorul documentelor folklorice, iar nu de a stabili metoda prin care putem ajunge la *adevărul*, la nucleul „experimental" care îl cuprind aceste documente. Vom încerca, cu alt prilej, să schițăm bazele „metodei" noi, pe care socotim că o putem aplica în discuția problemei morții. Deocamdată e suficient să spunem că, dacă tezele noastre sunt acceptate, cunoașterea umană capătă noi instrumente de investigație; cu atât mai prețioase, cu cât nici un alt instrument din cele folosite până acum nu putea să pătrundă în asemenea zone ale realității.

[1937]

Note

1. În articolul de față nu facem altceva decât să justificăm o metodă de lucru. De aceea, nu vom cita decât faptele absolut indispensabile pentru ilustrarea tezei noastre. Materialul documentar și bibliografia își vor găsi locul într-o carte de proporții mai mari, în pregătire.

2. Cf. articolul nostru: *Speologie, istorie, folklor*, în volumul *Fragmentarium* (1939), p. 56-60.

[după vol. *Insula lui Euthanasius*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1934, 22 p., p. 28-49]

DINTR-O ANTROPOLOGIE

UNUL DINTRE CEI MAI ÎNVĂȚAȚI oameni ai secolului nostru, bătrânul Sir James Frazer, își încheia capodopera sa, celebra *Ramură de aur* (12 volume), cu câteva considerații pesimiste asupra condiției umane. Afirma Sir James că întreaga istorie a neamului omenesc este un șir neîntrerupt de crime, stupidități și imbecilități nevindecabile. Pretutindeni, și în toate epocile, omul a gândit prost, a învățat greșit și a văzut lucrurile anapoda; și, ceea ce e mai grav, nu s-a putut niciodată dezbăra de aceste păcate strămoșești. «Primitivul» n-a murit: nu l-a omorât nici mesajul lui Iisus Hristos, nici Renașterea, nici știința modernă".

Antropologia și etnografia modernă nu mai au curajul să fie atât de pesimiste ca pe vremea când își clădea Frazer monumentala sa operă. Mai întâi, nimeni nu mai crede astăzi în „barbaria" sau „sălbăticia" primitivilor. Viața mentală a primitivilor este tot atât de coherentă ca și a grecilor antici, numai că ea se manifestă prin alte formule. Ceea ce îl întrista pe Sir James, ceea ce numea el „stupiditatea" primitivului, transmisă prin tradiție omului modern, alcătuiește poate lucrul cel mai prețios pentru noi; căci aceste „stupidități" sunt o serie de afirmații teoretice, constituind laolaltă un „sistem", care au doar păcatul că nu sunt înțelese de o

minte europeană alimentată de pozitivism și darwinism. Etnografia modernă a început să aprecieze adânca valoare metafizică a simbolurilor și ritualelor care, pentru un Sir James, erau doar semne și gesturi pornite dintr-o fundamentală „stupiditate".

Dimpotrivă, mulți gânditori și filosofi ai culturii încearcă astăzi să descifreze înțelesul acestor „sisteme" căzute în uitare până și în societățile care le-au dat naștere. Toate eforturile etnografiei și filosofiei culturii par să conducă la un rezultat de considerabilă importanță: *primatul teoriei în orice fel de societate umană de tip arhaic.* De unde se credea că numai „civilizația" europeană eliberează omul de robia necesităților vieții și-l face capabil de contemplație - se observă astăzi că majoritatea culturilor arhaice și „primitive" (care nu sunt decât tipuri degradate ale celor dintâi) acordă *teoriei* un primat pe care niciodată nu l-au avut nici cele mai desăvârșite așezări europene moderne. Că această *teorie* nu e fundată pe Euclid, nici pe Copernic, este altă poveste. Dar ea așază pe om în Cosmos și îi conferă o demnitate pe care de mult a pierdut-o în filosofiile moderne. Omologarea omului cu Cosmosul, mitul făpturii în organică legătură cu Firea, solidaritatea persoanei umane cu viața totală din jurul, dinaintea și de după el sunt „teorii" întru nimic inferioare concepțiilor moderne asupra rostului și demnității omului.

Dar nu despre această gravă problemă este vorba în nota de față. Voiam doar să ilustrez afirmația de mai sus - primatul teoriei în orice fel de societate umană tradițională - prin câteva exemple care au scăpat, până acum, atenției filosofilor culturii. De pildă, cei care încearcă să demonstreze că economicul nu predomină întotdeauna, ar fi putut să găsească un excelent argument în istoria stofei *kaunakes,* stofă „la modă" în întreaga civilizație mediteraneană. Nimic nu silea pe oameni să întrebuințeze o asemenea stofă, care era extrem de scumpă și de-a dreptul insuportabilă în climatul cald egeeo-mediteranean. Și, cu toate acestea, stofa *kaunakes* era pretutindeni răspândită și căutată cu aviditate de toți. Căci avea o valoare rituală. Era o stofă de bun augur. Era în așa fel țesută - aspră, grosolană - ca să imite scoarța copacilor și devenea astfel o emblemă a zeiței fertilității. Oamenii o purtau nu pentru că le convenea biologiei

lor, ci pentru că răspundea „teoriei" lor, pentru că îmbrăcați în stofa *kaunakes* erau solidarizați cu izvorul universal de energie și fecunditate, participau direct la ritmurile cosmice dirijate de Marea Zeiță.

Liber este oricine să creadă că, procedând astfel, căutând solidarizarea cu ritmurile cosmice, iar nu simpla comoditate vestimentară, acei oameni procedau ca niște imbecili. Fapt este că setea omului mediteranean de a se simți alături de marile forțe cosmice întrecea dorința lui de a se simți comod îmbrăcat. Ceea ce îl interesa, în primul rând, era poziția lui spirituală în Cosmos, demnitatea lui umană. Poziția biologică a omului în Cosmos este o descoperire recentă. O descoperire care a adus cu sine nenumărate comodități și foarte multe preciziuni referitoare la lumea înconjurătoare, dar care, se înțelege lesne, a degradat în același timp omul, solidarizându-l cu nivelurile inferioare ale creației.

Primatul *teoriei* asupra *instinctului* se verifică chiar în ceea ce am putea numi apucăturile monstruoase ale omului „primitiv". Bunăoară, etnologia modernă a dovedit originea rituală a canibalismului. Oamenii n-au mâncat niciodată pe semenii lor din cauze „economice", pentru că nu aveau ce să mănânce. Canibalismul nu are la bază o necesitate economică, ci o „teorie". Evident, o teorie absurdă, monstruoasă, degradată - dar totuși o teorie. Mănânci pe semenul tău nu pentru că nu ai hrană - ci ca să-ți asimilezi „forțele" lui magice. Este un caz de traducere în concret a unei „teorii" care nu mai poate fi înțeleasă pe planul ei originar. Pentru că, asimilarea „forțelor magice" se face, în alte societăți primitive, care nu cunosc canibalismul, prin mijloace rituale, printr-o „magie" care nu comportă masticarea cadavrului. Avem de a face, în acest caz, cu o teorie degradată care e înțeleasă în sensul ei concret, material. Maorii, când au venit în Noua Zeelandă, nu erau canibali. Au învățat obiceiul acesta de la localnici. Prin contactul lor cu o cultură inferioară au *uitat* o sumă de lucruri și au învățat altele degradate. În alte locuri din Polinezia, canibalismul este o consecință a neînțelegerii teologiei. Bunăoară, în Fiji, Tongo și alte insule din Oceanul Pacific, se aduceau zeilor sacrificii umane pe motivul că „partea spirituală" a jertfelor este alimentul zeilor. De aici s-a

ajuns la canibalism. Și sacrificiile umane, și canibalismul sunt, în acest caz, rezultatele unei greșite înțelegeri ale mitologiei și teologiei împrumutate de la popoare mai civilizate. Pretutindeni în lumea circumpacifică există un complex iconografic cu sens cosmologic, care reprezintă un monstru în gura căruia stă un om. Înțelesul acestui complex iconografic este: primul om se naște din divinitățile întunericului. În nici una din culturile circumpacifice care cunosc acest complex iconografic nu se practică canibalismul, dar sensul cosmologic al acestui complex iconografic nu a fost înțeles de locuitorii anumitor insule din Pacific. Ei au „tradus" simbolul în sens concret și au numit divinitatea protectoare: „mâncătoare de om". Antropofagia se datorește unei „teorii" degradate, incapacității de a înțelege sensul cosmologic al unui simbol iconografic. Pentru că au văzut un om în gura unei divinități a întunericului, ei au crezut că omul e „mâncat" de divinitate și au introdus jertfele umane. Apoi ca să devină și ei asemenea zeilor, au ajuns antropofagi.

Amănuntele acestea, cât ar fi ele de sumare, ne ajută totuși să înțelegem ce rol a jucat „teoria" în istoria umanității - și, mai ales, ce rol au jucat teoriile degradate, incapacitatea oamenilor de a păstra pură o concepție cosmologică sau teologică.

[„România literară", anul 1, nr. 5, 30 apr. 1939, p. 2]

Protoistorie sau Ev Mediu

NAȚIUNILE EUROPENE se împart în două mari grupe: cele care au avut un Ev Mediu glorios din crizele căruia s-a iscat Renașterea - și cele care au avut un Ev Mediu larvar, nesemnificativ, derivat. Națiunile din prima categorie au creat, în bună parte, istoria civilă, spirituală și culturală a Europei. Pe de o parte pentru că Evul Mediu occidental păstrase și fructificase moștenirea greco-latină, fără de care nu s-a putut până acum crea nimic durabil în acest continent. Pe de altă parte, pentru că

Evul Mediu a convertit la istorie acel haos etnic instaurat în Europa după năvălirea barbarilor.

Este uşor de observat că aproape în întregime cultura europeană modernă e creaţia exclusivă a acelor neamuri care au avut un Ev Mediu glorios; ceva mai mult, conştiinţa istorică şi, în timpuri recente, istorismul - sunt de asemenea creaţia aceloraşi neamuri. Cu cât moştenirea medievală a unui neam este mai nesemnificativă, cu atât conştiinţa sa istorică este mai turbure. Chiar noţiunea de „istorie" are cu totul altă funcţiune într-o cultură cu Ev Mediu glorios (Franţa, Germania, Italia, Anglia).

Când secolul XIX a pus în circulaţie istorismul, acordând valoare spirituală oricărui fapt omenesc care se integrează în timp - concepţia aceasta a avut mai mult succes tocmai în ţările de mare tradiţie medievală. Secolul XIX poate fi numit pe bună dreptate secolul istoriei. Dar, deşi s-au făcut uriaşe eforturi pentru cunoaşterea *oricărei istorii* - elitele nu s-au interesat decât de trecutul anumitor ţări. Tot ce se scria asupra celorlalte ţări nu interesa decât ca material, ca informaţie, ca argument pentru susţinerea unei anumite teze istorice. Trebuie să recunoaştem că secolul XIX, ca şi începutul secolului XX, a arătat o curiozitate mai susţinută şi mai sinceră faţă de oricare trib african sau australian (evident, pentru valoarea lor etnografic-socială), decât faţă de istoria României, Bulgariei sau Serbiei.

Individualismul, pozitivismul, asimbolismul - care derivau firesc din secolul istorismului - nu prea aveau ce găsi în trecutul neamurilor fără Ev Mediu glorios; adică, fără mari personalităţi, fără multe întâmplări, fără multe documente scrise, fără prefaceri sociale şi economice prea importante care să poată sta cu strălucire la temelia unei teorii.

Semnele par a deslusi o totală depăşire atât a istorismului pe de o parte - cât şi a individualismului şi pozitivismului pe cealaltă parte. Astăzi, evenimentul istoric ca atare, considerat în veacul trecut ca un fapt ultim care nu-şi are înţelesul decât în sine începe să-şi piardă autonomia, el fiind de cele mai multe ori judecat ca manifestarea unei forţe iraţionale („destin", „rasă", „simbol"). Un *fapt* nu mai interesează în el însuşi nici

integrat în seria *faptelor umane* care îl preced (economice, politice, sociale). Faptul devine de cele mai multe ori „cheia" înțelegerii unui om sau unei epoci: *simbolizează, totalizează.* Ceva mai mult, dezinteresarea față de „evenimentul istoric" – fie al unui individ, fie al unei comunități într-un anumit loc și timp – merge crescând de la începutul secolului XX. Să ne amintim etnografia, folklorul, sociologia, antropologia - care treceau toate dincolo de *eveniment,* ca să caute *categoria.* Toate aceste științe, într-un anumit fel, scot pe om din „Istorie" - ținând seama numai de „Viață". Dar în ultimii douăzeci de ani, și aceste științe (create de „spiritul istoric" al secolului XIX) par a-și pierde primatul. Viața omului ca atare interesează din ce în ce mai puțin și trec pe primul plan alte realități; nu *categoria socială* sau economică - ci *destinul* sau *simbolul.* De aici pasiunea elitelor de astăzi pentru preistorie, rase, religii, mitologii, simboluri. Secolul XIX a fost cel mai opac secol din câte a cunoscut cultura europeană: *simbolul* i-a fost total inaccesibil. (De aceea simbolismul s-a refugiat în poezie și francmasonerie, după cum „mistica" s-a refugiat în spiritism). Tot ce se întâmplă astăzi în cultura europeană ne îndeamnă să credem că vom asista curând la o restaurare a simbolului ca instrument de cunoaștere.

Deocamdată, să observăm că, cel puțin în anumite țări - interesul s-a deplasat de la *istorie* la *protoistorie.* Se caută tradiția nu în Evul Mediu, ci în leagănul rasei, la începuturile neamului. Un „document" preistoric, care nu interesa acum 50 de ani decât pe specialiști - își capătă azi o *valoare spirituală,* simbolică. Trecutul nu mai e prețuit întrucât a fost *istorie.* Este prețuit mai ales întrucât a fost *originar.* Documentul cade pe al doilea plan; rămâne *semnul,* simbolul. Interesează mai puțin critica textuală sau cronologia; în primul rând, interesează *înțelegerea* documentului. Iar această „înțelegere" se face astăzi într-o manieră foarte puțin riguroasă, se trece dincolo de litera textului și de forma monumentului; se caută simbolul manifestat acolo. Iar „simbolul" e prezent nu numai în zonele care au participat glorios la istorie; simbolul se întâlnește, alături de alte fenomene originare, uneori mai pur și mai bogat exprimat, în zone fără istorie, dar cu foarte multă preistorie...

România n-a avut un Ev Mediu glorios - dar a avut o preistorie egală, dacă nu superioară, neamurilor din fruntea Europei şi creatoare de cultură. Faţă de Evul Mediu germanic, Evul Mediu românesc păleşte; faţă de Renaşterea italiană, „Renaşterea" noastră din sec. XVIII e de-a dreptul infantilă. Dar protoistoria ne aşază pe picior de egalitate cu seminţiile germanice şi latine. Dacă în cultura europeană se vor instaura definitiv noile discipline - vor fi valorificate acele neamuri care au preistorie, iar nu acelea care au un Ev Mediu. Cât de paradoxală este afirmaţia aceasta, ea e adevărată. Viziunea revoluţionară n-a pus oare Rusia în fruntea popoarelor, pentru *mesianismul* ei? (Mesianismul este de altfel o pasiune pentru protoistorie înţeleasă *à rebours;* tot un fenomen originar). Şi astăzi, nu e mai prezentă Norvegia în cultura europeană, prin protoistoria ei (care ţine de altfel până în Evul Mediu), decât Olanda, care a avut un Ev Mediu fertil şi o Renaştere magnifică? Nu sunt Siria şi Caucazul zone mult mai apreciate în cultura contemporană, pentru preistoria şi protoistoria lor, decât Dalmaţia cu un atât de înfloritor Ev Mediu şi o atât de originală Renaştere?

Dacă astfel stau lucrurile, se poate vorbi despre „şansa" României de a-şi valorifica spiritual şi cultural trecutul. Nu „istoria" României va interesa Europa. De altfel istoria propriu-zisă interesează din ce în ce mai puţin pe creatorii de cultură - ea începând a deveni hrana favorită a maselor. (Vă amintiţi că literatura „transformistă" a înflorit în epoca de decădere a teoriilor evoluţioniste, când biologii încercau ipoteze noi?). România are însă o protoistorie şi o preistorie remarcabile. Aici, pe pământul nostru, a crescut un „fenomen originar". Aici s-au manifestat simboluri, s-au transmis tradiţii. Lucrurile acestea, de un mediocru interes acum treizeci-patruzeci de ani, au ajuns astăzi de mare preţ. Originea unui simbol preţuieşte cât descoperirea unei dinastii de faraoni.* Precizarea leagănului unui popor interesează mai mult ca descifrarea unui

* Discuţia cu Otto Walter pe tema simbolului mitic, despre care amintim în studiul introductiv, a avut loc după 1950. Eliade avansase aceeaşi idee cu aproximativ două decenii înainte.

manuscris medieval. Nu mai e o „glorie" atât de mare să fii creator de istorie. Este mult mai prețioasă apartenența la o „rasă" originară. Este și nu este interesant să ai o literatură mare, o artă modernă valoroasă, o filozofie personală. Dar toate acestea sunt întrecute de participarea la o mare „tradiție" spirituală care-și are rădăcinile în protoistorie și pe care istoria n-a făcut decât s-o adultereze.

Acesta fiind fenomenul spiritual care se precizează în Europa – trebuie să mărturisim că el se potrivește de minune condiției României. Ne-ar fi foarte greu să fructificăm experiența noastră cosmică și istorică pe liniile secolului XIX. Eram de la început întrecuți de alte neamuri, prin lipsa noastră de Ev Mediu și Renaștere.

Astăzi, însă, împrejurările sunt schimbate. Și dacă noi vom ști să profităm de egalitatea ce ni se oferă - chiar dacă acest moment spiritual nu durează decât o generație, două - „prezența" noastră în cultura europeană va fi dobândită. Să nu uităm că țările scandinave au intrat în cultura europeană la sfârșitul veacului trecut - când individualismul și drama protestantă domina Franța - și *au rămas* și după ce s-a consumat momentul spiritual care le-a provocat intrarea.

Descoperirea simbolului, după atâtea secole de opacitate, nu poate însă fructifica spiritualitatea europeană numai câteva generații...

Pentru a „profita" de acest moment spiritual european, ar fi totuși nevoie de câteva reforme, despre care nu ne facem nici o iluzie că vor fi prea curând realizate. Bunăoară, interesul nostru îngrijorător pentru „istorie" trebuie corectat cu promovarea urgentă a studiilor de antropogeografie, preistorie, protoistorie și folklor. Cercetările balcanologice trebuie duse până la limita lor extremă: preistoria peninsulei. Toate acestea, firește, înțelese într-un spirit cu totul altul decât cel care conduce eforturile cercetătorilor noștri de astăzi. Trebuie să *ghicim* mai mult orientarea spirituală a Europei viitoare, ca să lucrăm din vreme și să ajungem la rezultate precise de care cercetătorii străini vor ține seama. Altminteri, repetăm drama științei românești; facem filologie romanică după ce s-a *început* în alte țări; facem folklor după ce l-au *descoperit* alții - facem întotdeauna după alte neamuri.

De data aceasta, momentul spiritual european aşezându-ne pe primul plan - şi având „fenomenul originar" la noi acasă - am putea să ne depăşim porecla...

[după vol. Fragmentarium, Editura „Vremea", 1939, p. 34-40].

Superstiţii

UNEORI ETIMOLOGIILE pot salva un cuvânt restaurându-i sensul iniţial, nobil. *Superstiţie* derivă, desigur, de la *superstat* (superstitionem, superstare); „ceea ce stă deasupra", ceea ce *rămâne* în curgerea nesfârşită a vremii. Folkloriştii italieni pot vorbi şi de *sopravivenze,* referindu-se la acele obiceiuri sau idei populare care i-au dat, cândva, naştere. Sensul „superstiţiei" este totuşi mai bogat şi mai „nobil" decât al acestui cuvânt italienesc, *sopravivenze.* Nu e vorba despre o formă care supravieţuieşte pur şi simplu - ci de o idee sau de un ritual care „rămâne deasupra" istoriei. Nu supravieţuieşte o generaţie sau două, sau câteva sute de ani - ci *stă deasupra timpului;* ca o normă etern valabilă, ca un Principiu, ca un Simbol.

Firește, nu toate „superstiţiile" au acest caracter supratemporal. Nu în orice idee sau ritual care a „rămas" - se răsfrânge intuiţia primordială a normelor, a principiilor fundamentale, metafizice (lumină şi întuneric, moarte şi înviere, centrul, polul etc.). Multe „superstiţii" au o origine „istorică", locală, umană; şi ele folosesc, în acest caz, ştiinţelor profane (sociologia, istoria, folklorul) iar nu simbolicii şi metafizicii. Acest fel de superstiţii poate fi corect numit *sopravivenze;* ele sunt documente referitoare la viaţa unui grup uman sau la istoria unei anumite regiuni. Deşi în chiar această viaţă locală intervin de cele mai multe ori scheme teoretice cu mult mai vechi şi de un alt „nivel". Bunăoară, legendele create în jurul lui Alexandru cel Mare au asimilat elemente din miturile zeilor şi eroilor.

Cavalerul Gozon de Dieudonné, care a ucis „balaurul" din Rhodos, a fost „eroizat" după toate regulile mitului - și un anumit fapt istoric, local, s-a transformat în conștiința populară într-o nouă versiune a străvechiului mit: Eroul și Balaurul.

Ținând seama de toate aceste „legi ale fantasticului" se poate ajunge, după credința noastră, la izolarea acelor „superstiții" care nu au nimic „istoric" în ele, ci sunt într-adevăr „rămase deasupra", din timpuri imemorabile. (Într-o carte de apropiată apariție, *La Mandragore. Essai sur les origines des légendes*, am încercat să demonstrăm și să ilustrăm validitatea acestei metode). Ochiul sceptic al profanului nu va mai avea dreptul să respingă în bloc imensul *Corpus* al „superstițiilor". Aici sunt păstrate intuiții și simboluri care preced chiar „istoria" și a căror coerență ne îndreptățește să vorbim de o „logică a simbolului", după ce alții au vorbit de metafizica lui.

[după vol. Fragmentarium, Editura „Vremea", 1939, p. 89-90].

Somn

HERACLIT SPUNE DESPRE aezi, sicofanți și mistagogi: „se comportă în starea lor de veghe ca oamenii adormiți, care privesc fiecare către lumea lor personală, în timp ce oamenii treji au o singură lume, care le e comună".

Dacă acest citat i-ar fi căzut sub ochi pe când scria frumosul său *Mathesis*, Constantin Noica l-ar fi comentat și l-ar fi folosit, fără îndoială, pentru ilustrarea tezei sale. Constantin Noica încearcă în *Mathesis* apărarea culturii de *tip geometric* împotriva culturilor de *tip istoric*. Sau, cum ar spune Heraclit, a culturii oamenilor treji, „care au o singură lume care le e comună" - împotriva culturilor atât de variate și de impenetrabile ale „oamenilor care dorm".

Cultura oamenilor treji, care participă la o aceeaşi realitate, una şi universală: oameni extraverţi, care privesc *în afară*, întâlnesc aceleaşi lucruri, aceeaşi lumină, aceeaşi lege. Şi alături de această cultură unică şi universală, de tip geometric – pluralitatea culturilor istorice, creaţia oamenilor introvertiţi, care privesc *înăuntrul* lor („fiecare spre lumea lor personală", spune Heraclit); organisme izolate, impenetrabile, dominate de puternica lor viaţă organică (a lor şi numai a lor: „autentică"); simţind şi judecând realitatea prin criterii onirice.

Într-adevăr, „somnul" este caracteristica oricărei culturi istorice. „Somnul" este simbolul izolării, al coincidenţei cu marile procese organice. Atunci se ia contact cu izvoarele vieţii, atunci se „creează" formele istorice (prefacere organică, dospire, fermentare).

„Somnul" nu înseamnă, în acest caz, inconştienţă - ci reculegere, adunare, introversiune, întoarcere la viaţa organică. Şi nu e deloc o simplă întâmplare faptul că Lucian Blaga, teoreticianul filosofiei stilului românesc, omul care a scris cel mai mult şi cel mai bine la noi despre polivalenţa culturilor istorice - acelaşi Lucian Blaga a numit volumul său fundamental de versuri, *Lauda Somnului*. În poezia şi drama lui Blaga, somnul joacă un rol decisiv; „somnul" este întoarcerea la unitatea organică primordială, la starea paradisiacă a creaţiei fără conştiinţă. Somnul este aproape o stare prenatală, embrionară, în care viaţa nu era despărţită de conştiinţă, în care nu exista libertate, păcat, dramă.

„Pasărea fără somn" *(Avram Iancu),* „marea pasăre bolnavă" *(La cumpăna apelor)* - este simbolul ieşirii din unitatea embrionară, pierderea conştiinţei paradisiace, ruperea conţinutului organic, „Pasărea fără somn" îşi azvârle privirile *în afară;* ea scrutează spaţiul; ea prevede marile întâmplări istorice. De aceea poetul o implică în naşterea mitului revoluţionar al lui Avram lancu.

Aceeaşi concepţie a somnului - ca o stare creatoare şi extatică - se întâlneşte şi în alte culturi de tip istoric. Bunăoară la taoiştii chinezi, care considerau somnul, hibernarea şi extazul ca experienţe originare, cu „circuit închis", în care „viaţa" nu se risipeşte, nu se destramă, nu se proiectează

în afară. De altfel, „somnul" este ridiculizat numai în Europa; numai anumite popoare occidentale îl socotesc ca un simbol al lenei, al prostiei și sterilității spirituale. În alte culturi, somnul este un simbol al perfectei reculegeri, al autonomiei, al creației.

Ironia heraclitiană împotriva „somnului" se regăsește, dacă trebuie să dăm crezare unui Luigi Valli *(Il lingagio segreto di Dante,* p. 172) și la secta „I Fedeli d'Amore". În limbajul secret a *dormi* înseamnă a fi în eroare, a fi departe de adevăr, adică a aparține Bisericii romano-catolice. *Vita nuova* ar însemna tocmai ieșirea din somn (și din „moarte") prin virtutea dragostei. De la Dante încoace, simbologia „somnului" ca o privațiune, ca o eroare - a dominat întreaga cultură occidentală.

Concepția originală - și cu corespondențe atât de ciudate în culturile orientale - pe care a poetizat-o Lucian Blaga în *Laudă Somnului,* este cu atât mai prețioasă pentru noi. Ea se opune net occidentului - „oamenilor treji cu o singură lume, care le e comună".

[după vol. Fragmentarium, Editura „Vremea", 1939, p. 101-103].

O anumită incapacitate

SUPREMA VERIFICARE pentru oameni - deci și pentru națiuni - este capacitatea de contemplare în suferință. În privința aceasta, asiaticii - în special indienii și chinezii - ne sunt incontestabil superiori. Oamenii aceștia acordă o atare importanță contemplației, încât nici cea mai cumplită mizerie fizică sau morală nu-i strivește, nu-i întoarce în animalitate. Incapabili într-adevăr de contemplație în suferință sunt rușii, cel puțin rușii din literatură. Personajele rusești se refugiază întotdeauna - când sunt amenințate de mizeria fizică și morală - în beție, în umilință, în bestialitate. „Răul" este pentru ei o forță atât de mare încât, atunci când nu i se închină, nu cutează nici măcar să-l privească în față. Mizeria, de orice ordin, suprimă la ruși orice posibilitate de contemplație. Se refugiază

atunci în bestialitate, în inconştienţă sau în erezie; în nici un caz nu pot rezista suferinţei, nu o pot depăşi prin contemplaţie.

Există în folklorul şi în obiceiurile româneşti rurale o sumă de amănunte care ne îndrituiesc să credem că noi suntem, sau am fost, unul din puţinele neamuri europene care am experimentat contemplaţia în suferinţă. Nu este vorba numai de o rezistenţă pasivă în faţa suferinţei; de o acceptare a durerii şi a calamităţilor. Se pot remarca şi atitudini cu adevărat contemplative; adică o perfectă linişte interioară, semn al depăşirii criteriilor individuale. Aşa e, bunăoară, moartea ciobanului din *Miorița;* care nu numai că nu încearcă să scape de moarte, să evite suferinţa, dar e cu desăvârşire „împăcat", senin.

Nimic nu dovedeşte mai precis lipsa de stil şi de substanţă a mahalagiului român (adică a imensei majorităţi a românilor de la oraşe) decât spaima lui de suferinţă, incapacitatea lui de contemplaţie în durere. Mahalagiul (burghezul, intelectualul etc.) îşi îneacă durerea în vin; după o dragoste nefericită, se îmbată şi se duce la dame. Nu ucide, ca tovarăşii săi ruşi. Dar face un fel de filosofie reconfortantă, în care zeflemeaua balcanică se amestecă cu scepticismul vulgar occidental. „Las' că trece!" „Toate (femeile) sunt la fel!".

După cum, în faţa morţii, după ce marea mirare a trecut şi ritualurile sunt pe sfârşite - mahalagiul caută o formulă prin care să rezolve şi durerea şi neînţelegerea lui şi care să evite, totuşi, contemplaţia... „Aşa e viaţa, ca oul!" exclamă el, începând să se resemneze, alungând şi durerea, şi ignoranţa, şi spaima.

Dacă s-ar bănui măcar ce profunde, ce „contemplative" sunt tainele acestea - a morţii, a dragostei - în comunităţile rurale româneşti...

Notă despre patriotism

CRED CĂ FOARTE PUŢINI dintre cei care se ocupă cu istoria naţionalităţilor europene şi de originea „conştiinţei naţionale" pe continent

știu că abatele Gioacchino da Fiore (sfârșitul sec. XII, începutul sec. XIII) a fost primul *patriot italian*. El, cel dintâi, își mărturisește nădejdea în unitatea Italiei. Pentru el, dușmanii națiunii italiene, ai lui *populus latinus*, sunt dușmanii „poporului ales". Toți năvălitorii barbari de la nord - lombarzii, francii, normanzii, germanii - joacă același rol pe care l-au avut asirienii în istoria celuilalt „popor ales", evreii.

Ei vin să „pedepsească", să împlinească porunca Domnului; italienii suferă de pe urma năvălirilor barbare întocmai așa cum au suferit și evreii, de la babilonieni la asirieni: pentru că n-au fost vrednici să păstreze curată Legea Nouă pe care Dumnezeu le-o dăduse prin Iisus Christos. Italienii sunt cel din urmă „popor ales" - după evrei și după greci - și sunt cu atât mai venerabili; căci nu s-a spus: „Cei de pe urmă vor fi cei dintâi"?...

Cititorul poate găsi referințele „patriotice" din scrierile lui Gioacchino da Fiore în cartea lui E. Anitchkov, *Joachim da Fiore et les milieux courtois* (Roma, 1931, p. 200 și urm.).

Nu e locul aici să arătăm influența abatelui calabrez asupra franciscanismului și Pre-renașterii. E destul să amintim, încă o dată, că Gioacchino da Fiore a crescut într-un mediu plin de elemente etnice grecești și că în Calabria se dezvoltase un puternic curent mistico-ascetic ortodox, mai ales sub înrâurirea Sfântului Nil.

De toate aceste lucruri se va ține într-o zi seama, când se va scrie istoria Pre-renașterii. Căci ideile starețului calabrez au influențat întreaga „Pre-renaștere" - iar aceste „idei" își au izvorul în Răsăritul ortodox.

În notele de față ne interesează însă un alt aspect al problemei. Și anume, mi se pare foarte semnificativ că ceea ce-am putea numi „conștiința națională" apare odată cu o bogată mișcare profetică, străbătută de viziuni apocaliptice și de nădejdi exhatologice.

Este drept că la originea oricărei „conștiințe naționale" stă un anumit profetism. Să ne amintim cum am dobândit noi, românii, conștiința națională - și vom înțelege cât de organic este legat „profetismul". Sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX au cunoscut însă o „conștiință națională" luminată și fructificată mai ales de profetisme sociale, cu structură laică, iluministă. În Apus, și mai cu seamă în Franța și

Italia - acest „profetism", social și patriotic în același timp, ataca vehement Biserica romano-catolică. Pe de o parte, pentru rolul său secular - pe de altă parte pentru, „universalismul" său, pentru ecumenicitatea sa.

Revoluția franceză - izvorul tuturor „patriotismelor" - a fost cea dintâi mișcare care a pus în circulație ideea de „rasă" (nobilii erau urâți pentru că erau „germani", năvălitori, „străini") și ideea de „valori naționale", de „creații etnice" (Zeița este zeiță franceză etc.).

Am amintit aceste lucruri bine știute ca să iasă și mai bine și mai puternic în lumină semnificația patriotismului lui Gioacchino da Fiore. De la început trebuie să precizăm, că, deși starețul calabrez s-a mărturisit toată viața un supus ascultător al Sfântului Scaun - profeția lui n-a prea convenit autorităților papale. Se știe că ordinul dominicanilor (și ceea ce e mai grav, chiar Sf. Bonaventura, șef al gândirii franciscane) a criticat cu asprime „profețiile" starețului calabrez, iar Conciliul de la Anagoni a și osândit o bună parte din ele. Gioacchino da Fiore a întâmpinat *rezistență* în Biserica romano-catolică. Evident, nu pentru ideile sale „patriotice". Ci pentru antropologia sa și concepția sa asupra istoriei universale, pe care o împărțea în trei etape, profetizând apropierea etapei ultime, a libertății spiritului și a desăvârșirii omului *fără ritualele* catolice.

Dar nouă ni se pare interesant de observat că tocmai un „profet" calabrez, adăpat de la izvoarele creștinătății răsăritene - a vorbit cel dintâi despre „patriotism". Ni se pare de observat, de asemenea, că profețiile lui Gioacchino da Fiore au fost criticate de autoritățile și teologii Bisericii romano-catolice, ecumenică și universală. Este în firea lucrurilor să fie astfel: căci așa cum a arătat profesorul Nae Ionescu în două articole din revista de critică teologică *Predania,* ortodoxiile pot fi naționale - dar catolicismul nu poate fi decât supra-național. Și este firesc ca cel mai original mistic și profet al catolicismului, Gioacchino, pe care Roma nu l-a putut sanctifica - este firesc ca starețul alimentat de idei și viziuni răsăritene, să aibă, cel dintâi, intuiția patriotismului.

Dar observați bine că nu asemenea „patriotism", crescut din conștiința apartenenței la un „popor ales", străbătut de idei mesianice și

fructificat de cea mai fervență mistică - nu se mai întâlnește în istoria modernă decât la ruși, popor prin excelență „ortodox". Celelalte patriotisme s-au născut *în afara* creștinismului. Patriotismul tip - cel francez - este laic și anti-clerical prin excelență.

La noi, pașoptiștii au introdus un patriotism profetic și social - dar (chiar atunci când era „biblic", ca la Heliade Rădulescu) fără nici un contract viu cu biserica. Pașoptiștii români imitau anti-clericalismul francez. Și pe jumătate aveau dreptate, căci deși ortodoxia nu se amestecase în politică și economie, cum se amesteca de la începutul ei Biserica romano-catolică, - totuși, odată cu fanariotismul, ortodoxia se *înstrăinase* (grecii) și se amesteca prea mult în treburile lumești. (Deși acest amestec era oarecum pasiv; preoții și călugării greci se îmbogățeau și asupreau - nu aveau destulă vitalitate ca să domine politic o țară). Atitudinea anticlericală a pașoptiștilor români corespunde întru totul atitudinii anticatolice a francezilor. Căci biserica ortodoxă era atunci *străină* și averile ei plecau dincolo de granițele țării, de unde îi venea și *puterea seculară* (compară cu Roma).

Când ortodoxia românească a devenit din nou națională, ea nu mai putea fi în conflict cu „patriotismul".

Astăzi, toate semnele ne vestesc o nouă intervenție a creștinismului răsăritean, ortodox, în istoria românească.

O asemenea apropiere a *ortodoxiei* de istorie nu poate fructifica, însă, decât angrenată într-o filozofie creștină a istoriei (ca a lui Gioacchino da Fiore, de pildă) care să țină seamă de „popoare alese".

Justificarea interesului ortodoxiei pentru istorie nu poate fi validată decât la nivelul concepției despre „poporul ales". Acum e timpul „profeților" și al „filosofilor istoriei" care să continue pe Gioacchino da Fiore. Mai exact, să fructifice învățătura lui, care a ratat în Apus - deși pornea de prin părțile noastre, ale Răsăritului.

[după vol. Fragmentarium, ed. „Vremea", 1939, p. 23-27]

Cultură

CEEA CE ESTE MAI INTERESANT în criticile care se aduc astăzi, din toate părțile, culturii - este faptul că aceste critici au mai mult succes printre tineri. Dacă dintr-un punct de vedere antropologic, cultura poate fi sau nu un instrument al morții, o detașare decisivă de viață - asta e o problemă la care nu pot răspunde, concret, decât oamenii *fixați,* bătrânii; aceștia au făcut cultură (mai mult sau mai puțin autentică) și-i pot judeca, dinlăuntru, consecințele.

Problema antropologică a culturii este, deci, pentru omul tânăr, un nonsens sau o simplă problemă exterioară. Pentru el altele sunt obiecțiile care pot fi aduse culturii: detașarea ei de acțiune (nu de viață), incapacitatea ei etnică etc. Dar toate acestea nu sunt obiecții filosofice, ci pur și simplu obiecții de incompatibilitate. Într-adevăr, tineretul este astăzi, pretutindeni, angajat sub semnul politic și cultura se dovedește un obstacol pentru oamenii de acțiune. De aici pamfletele pe care atât stânga cât și dreapta le îndreaptă, de vreo câțiva ani încoace, împotriva culturii, a tehnicii intelectuale, a lucrului spiritual. Se vorbește de „turnul de fildeș", de „acțiune", de „trădare" și așa mai departe.

Că o cultură detașează pe om de viață, am văzut, este ceva fără sens pentru tineri. Nu trebuie să uităm (și dacă o uităm, aceasta se datorează, în primul rând, absenței *umanismului* din cultura sec. al XX-lea), nu trebuie să uităm că elementul esențial al unei culturi este ceea ce am putea numi *natura sa centaurică.* Se pot spune destule gugumanii și destule inadvertențe despre cultură, dar nu se poate trece ușor cu vederea asupra acestei naturi centaurice, asupra acestei izbucniri organice de viață tumultuoasă, de experiență cosmică; ori tocmai aceste rădăcini în viață și în pământ creează o cultură.

Dacă actualele forme de cultură europeană au oprit viața pe loc, au viciat-o, au sufocat-o - cultura, stilul centauric, nu poate fi osândită. Sunt forme care s-au uscat și care trebuie să moară curând. Dar de la constatarea caducității, lipsei de viață și de eficacitate a *unor forme* de cultură

- până la osândirea în bloc a culturii europene (teza politică) sau la osândirea oricărei culturi (teza antropologică), este un pas prea mare, pe care nici logica, nici filosofia istoriei nu ne îndrituiesc să-l facem. Să ne gândim puțin. Toate păcatele „intelectualului" modern au fost puse (de către pamfletarii tezei politice) pe seama culturii; adică a fost făcută responsabilă cultura de o anumită formă moartă a ei. Intelectualul a reprezentat de cele mai multe ori burghezia și i-a însușit păcatele și criteriile. Acum, când burghezia este pretutindeni în discuție, toți se îndreaptă contra „intelectualului"; și de aici până la atacurile politice contra culturii pasul nu e greu de făcut. Orice proletariat dosește o doză enormă de ură și dispreț contra „culturii", pe care el o socotește una cu burghezia și cu „intelectualul" (nu cu „inteleghentsia", căci aceasta a fost totdeauna de partea proletariatului). Dimpotrivă, țărănimea are un respect sincer și nezdruncinat în orice fel de cultură și lucrul acesta nu e greu de explicat.

Această gravă eroare de a disprețui pe intelectuali pentru că într-o anumită conjunctură istorică ei au fost burghezi și apărători ai burgheziei - nici nu mai merită să fie adâncită. Este evident că un intelectual nu este incompatibil cu idealurile nici unei clase sociale.

Dar mai e ceva: confuzia pe care o fac toți între cultură în genere și cultura europeană modernă. Crizele prin care trece aceasta din urmă privesc istoria și privesc Europa. Nu are nimic de-a face cu virtutea centaurică a culturii în genere. Culturi au existat și există pretutindeni. *Stiluri* s-au creat oriunde omul a trecut experiența centaurică; unde a izbutit să adauge ceva la viață și la creație. O cultură asiatică sau una africană este, *calitativ,* tot atât de prețioasă ca o cultură europeană. Hegemonia nu aparține elementului centauric al unei culturi, ci conjuncturilor istorice, stratificărilor politice. Foarte anevoie se pot stabili ierarhii între feluritele culturi. O ierarhie precisă se poate obține numai înlăuntrul unei singure arii de cultură (mediteraneană, africană, austro-asiatică, indo-afgană etc.).

De aceea e ineficace să compari cultura europeană modernă cu alte culturi contemporane, așa-zise „inferioare". După cum e ineficace să deplângi moartea culturii pentru că anumite forme ale culturii europene

se apropie de sfârşit. Natura centaurică a oricărei culturi, acest aport al fantasticului experimentat omeneşte (căci ce este oare altceva cultura, orice cultură, decât o transfigurare a naturii prin om? o adăugire, un mit care organizează experienţa într-o tectonică asemănătoare tectonicii în care se organizează celulele într-o viaţă biologică), natura centaurică nu are nimic de a face cu istoria, cu uzarea formelor create. Românii rurali, de pildă, au cunoscut o cultură de o organicitate până acum neatinsă de către nici o „cultură" oficială, occidentalizantă, introdusă prin paşoptism.

Această eternă sursă de viaţă, acest tumultuos element centauric este întotdeauna uitat de către adversarii politici sau ideologici ai culturii. Ei văd orice în cultură fără să vadă, însă, şi formidabila viaţă care gâlgâie dedesubt. Pentru că au cunoscut numai forme de cultură în descompunere, confundă cultura cu erudiţia, cu istoria, cu cerebralismul, cu idealismul, cu degenerescenta fizică. Uită eternul mit centauric, prezenţa aceea fantastică şi creatoare care alimentează nevăzut orice organism cultural. Uită umanismul, cea mai pură manifestare centaurică în cultura europeană (nu mediteraneană).

În ceea ce priveşte teza politică, lucrurile sunt mult mai complicate. Unii recunosc că o cultură nu implică depărtarea de *viaţă,* dar implică depărtarea de *acţiune.* Şi din acest punct ce vedere se poate vorbi de o criză a culturii; un punct de vedere politic, nu antropologic. (Căci antropologia trebuie să recunoască valoarea centaurică, cea mai uriaşă manifestare a vieţii). Acesta este şi punctul de vedere al tineretului. (De aceea, găseam interesant ecoul pe care critica antropologică îl trezea în tineret; căci doar ei stau pe poziţii fundamentale deosebite).

Nu e uşor de rezolvat într-un sfârşit de articol obiecţia aceasta, făcută din partea *acţiunii.* În foiletonul viitor vom reveni asupra problemei. Dar, de pe acum putem vedea limitele discuţiei. Căci nu se poate nega virtutea de maximă selecţionare a culturii; nu se poate nega virilitatea şi personalitatea unei adevărate culturi, organice, geografice; însăşi virilitatea naţiunii se încearcă prin cultură, nu prin politică. Valorile maxime

ale unui popor nu se pot verifica decât în această lumină a puterii de creațiune, a creșterii unei culturi.

România, dacă e să străbată în istorie, prin cultura ei, autentică, centaurică, va străbate - nu prin victoriile politice. Densitatea rasei prin entuziasmul centauric se măsoară, prin elite, printr-un efort maxim concentrat către cât mai puțini oameni. O creație culturală românească verifică însăși virilitatea rasei noastre; putem noi sau nu putem străbate dincolo, sus, cât mai sus?

De aceea eu voi stărui să găsesc necesare ajutoarele statului pentru eventualele institute superioare - și mai puțin necesare miliardele risipite anual pentru combaterea analfabetismului și creării semidocților. Un singur om de cultură este o verificare a virilității neamului. Zece milioane de semidocți încă nu este.

[„Cuvântul", 16 dec. 1933, p. 1-2].

Între cultură și alfabet

ÎN FOND, DACĂ JUDECĂM DREPT, ce este *cultura?* Este ea atât de departe de natură pe cât se spune? Este ea atât de ucigătoare? (Ar trebui să fim foarte prudenți când vorbim despre moarte; căci ea e mai direct implicată în viață și în istorie decât în cultură). Mi se pare că o cultură este o reîntoarcere la natură, la unitatea organică de la început, unitate de la care s-a depărtat semidoctul sau simplul om peste care au trecut întâmplările, istoria. Firește, la cea dintâi ochire definiția aceasta poate părea paradoxală. Să vedem.

Mă întreb ce altă posibilitate de *simpatie* (de ghicire, deci, a esențelor, de trăire chiar) cu natura are omul în afară de crearea unei culturi? Simpatie vastă și coherentă, care să cuprindă și să armonizeze *toate* formele naturii (analogia, această dragoste cunoscută numai de omul aparținând unei culturi). A găsi și a crea (spiritual, sintetic) raporturi dintre

toate formele naturii, a putea recrea natura oglindită în structura unei singure experienţe - oare nu sunt acestea *apropieri* de natură? Nu se integrează omul în natură creând culturile? Căci viaţa lui imediată, catastrofală, istorică, viaţa sfărâmată de întâmplări îi alterează coherenţa de la început, stilul în care se naşte. Vedeţi că vorbesc despre „întâmplări" şi despre viaţă, aşa cum o poate cunoaşte un rural modern din România. Am accentuat înadins asupra acestui lucru. Pentru că, pentru noi, românii, nici nu mai poate fi vorba de a renunţa sau nu la cultură. Noi trăim, istoriceşte, o conjunctură foarte gravă: *alfabetismul.* Ceasul, deci, când ultimele rezistenţe ale stilului de cultură rurală (autentic românească) încep să cadă - pentru a lăsa libertate semidoctismului. Noi nu ne mai putem întoarce înapoi. Suntem deja angajaţi în această colosală prefacere socială, din rurali în semidocţi, din cultură în intelectualitate titrată. Oricât am regreta, nu ne mai putem întoarce la organica cultură rurală; şi nu mai putem pentru că între ea şi noi a intervenit alfabetul, acest Breviar al Revoluţiei Franceze, care păstrează în gestul său toată trecerea de la interiorizare (Bizanţul rural) la exteriorizare (Occidentul burghez).

Şi dacă înapoi nu mai putem merge, ci trebuie să mergem înainte, să punem capăt suspendării acesteia groteşti şi penibile (semidoctismul) - atunci *cultura* adevărată, nouă, cultura pe care tinerii sunt chemaţi s-o creeze, cu mijloacele lor, nu cu modele streine, cultura este singurul mijloc de reîntoarcere la natură; căci trebuie să fim cu multă luare aminte, *reîntoarcerea la natură* nu înseamnă contopire, pierderea în natură, ci imitarea gestului naturii, asimilarea şi realizarea invitaţiei pe care ne-o face în fiecare clipă natura. Iar gestul esenţial naturii este tocmai acesta: creaţia continuă, creşterea, organismul (nu organizaţia).

Spun: cultura este o reîntoarcere la natură - în sensul că prin cultură natura îşi capătă iarăşi organicitatea şi unitatea, în sufletul omului. O cultură creează analogiile care descoperă aceeaşi viaţă, aceeaşi unitate, sub milioanele de forme care ne înconjoară. O cultură nu rupe pe om de natură; dimpotrivă, ea îl integrează în natură, căci prin analogii, prin simpatie, prin iubire omul descoperă unitatea, experimentează comuniunea

cu totul. Semidoctismul smulge pe om din natură. Semidoctismul care înseamnă suspendarea între două *stiluri,* oricare ar fi ele; și există semidocți în orice civilizație, chiar în cele „primitive" (citiți monografiile antropologice, să vedeți „primitivii" care trăiesc alfabetismul și protestantismul. Veți găsi acolo și urmările marelui flagel modern, de esență europeană, *convertirea* laică, abuzul care se face de o experiență sacră, cu interese sociale, politice, într-un cuvânt, laice). Pentru acești semidocți, din orice civilizație în disoluție, cultura ar fi o chemare la ordine, la unitate, la natură. Semidoctul se depărtează de natură prin însăși structura lui *anorganică,* prin lipsa lui de stil.

Pentru noi, românii, care ne aflăm în momentul istoric al semidoctismului, în așa-numita „luptă contra analfabetismului" - crearea unei culturi este o problemă de viață imediată, urgentă. Tinerii care critică - pe poziții antropologice sau politice - cultura nu-și înțeleg prea bine misiunea lor istorică. Pentru că, din punct de vedere filosofic, critica adusă de ei culturii nu poate fi eficace (am văzut de ce, în foiletonul precedent; pentru că problema morții și vieții unei culturi nu se poate pune decât unei generații fixate, așadar bătrânilor). Iar din punct de vedere politic, problema atacată de ei este prost atacată. O *politică a culturii* nu poate fi decât alfabetică și nu poate crea un mare număr de „intelectuali". Dar nu aceasta lipsește țării românești. Lipsește *valoarea maximă* a etnicității noastre. Am deschis ochii, acum vreun sfert de secol și am descoperit „specificul național". Dar acest specific național este el însuși o formă fixată și moartă, o formă a istoriei noastre. A imita și promova specificul național înseamnă a face politică. Altceva trebuie făcut: să dăm de izvorul care a alimentat toate aceste forme ale istoriei, toate aceste momente „specific naționale"; să luăm cunoștință de sâmburele viu, fantastic, centauric din care au izvorât și Miorița, și Eminescu, și Pârvan.

Momentul istoric în care ne aflăm, semidoctismul, este momentul critic care poate ucide o rasă. Dacă nu izbutim să-l depășim, trecând peste orice criterii politice ale culturii (lupta contra analfabetismului, școlile secundare, intelectualii etc.) poporul nostru nu mai are, pentru multă vreme, nici o șansă să reintre în istorie. Este o problemă urgentă, de viață

şi tinerii care atacă, pe poziţii politice, cultura - cerând primatul acţiunii, primatul străzii - îşi trădează misiunea lor istorică. Misiunea de a crea o cultură românească autentică, centaurică; de a selecţiona elitele; de a pregăti instaurarea valorilor maxime.

O cultură *românească* nu e mai puţin o *cultură.* Adică un primat necontenit al lucrului spiritual. Adică un îndârjit efort pentru linişte, pentru creştere, pentru creaţie. O încercare de a ajunge iar natura, de a deveni iar organisme vii, de aici, din mansardele celui mai european oraş românesc, în ceasul celui mai zbuciumat efort politic.

Noi nu mai avem timp să ne îndoim.

[„Cuvântul", 23 dec. 1933, p 1-2]

Lucian Blaga şi sensul culturii

CU ULTIMA, SA CARTE - *Geneza metaforei şi sensul culturii* (Ed. Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1937, 210 pagini, 60 lei) - Lucian Blaga îşi încheie *Trilogia culturii.* Ritmul, neobişnuit în producţia filosofică, în care s-au tipărit cele două trilogii (şase volume în şapte ani) adevereşte nu numai admirabila forţă de creaţie a gânditorului român, dar şi maturitatea gândirii sale. După atâţia ani de meditaţii şi pregătiri preliminarii, Lucian Blaga începe să-şi „vadă"' sistemul de filosofie desfăşurându-se în toată uluitoarea sa vastitate. Deşi, după cum mărturiseşte autorul în prefaţa ultimei sale cărţi, nu e vorba de „sistemul unei singure idei", ci, mai degrabă, de o concepţie sau o zidire, diversă ca material, dar străbătută de câteva „leitmotive". Unele din aceste leitmotive - ca „Marele Anonim", „censura şi frânele transcendente", „potenţarea tainei", „abisalul" etc. – sunt cunoscute cititorului din lucrările anterioare ale lui Blaga. Altele, ca „existenţa întru mister şi relevare", sunt cercetate în cartea de faţă. Dar „sistemul" este încă în desfăşurare. „Motive inedite se vor ivi, legându-se de cele vechi, care, la rândul lor, îşi

vor afirma și mai mult relieful și dominația, cu cât construcția, asemănătoare unei alcătuiri arhitectonice sau muzicale, va crește, lămurindu-se în poarta negurilor".

Construcția aceasta simfonică se verifică și în cuprinsul unui singur volum. Fiecare carte din trilogiile lui Blaga este alcătuită din câteva „leitmotive". Cititorul *Genezei Metaforei,* după ce sfârșește capitolul prim, *Cultura minoră și cultura majoră,* trece oarecum nedumerit la capitolul următor, care nu este, aparent, în nici un fel legat de concluziile celui dintâi capitol. Numai la o a doua lectură se „simfonizează", pentru cititor, rezultatele dobândite de-a lungul atâtor analize, controverse și speculații.

Structura „simfonică" a *Genezei metaforei* ne îngăduie să stăruim, în aceste note fugare, asupra unui singur „motiv" - originea și sensul culturii în concepția lui Lucian Blaga - fără ca prin aceasta să pretindem a fi epuizat bogăția și varietatea cărții gânditorului român.

Problema culturii interesează pe Lucian Blaga, încă de la cele dintâi scrieri filosofice ale sale. Micul studiu scris în 1920, *Cultură și cunoștință* (Cluj, 1922), dovedea o încercare curajoasă de a privi creațiunile cunoașterii sub unghiul de vedere al istoriei și deci, sens restrâns, al culturii. În volumele de studii și eseuri, care au urmat la intervale apropiate - *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar* (1925), *Fețele unui veac* (1926), *Daimonion* (1929) - Lucian Blaga cercetează felurite categorii de creații, dovedind fertilitatea morfologiei și a conceptului de „matcă stilistică". Totuși, ce cale lungă bătută de la aceste volume la *Geneza metaforei și sensul culturii!* Gânditorul român încearcă în trilogia culturii, și mai ales în cartea de față, să treacă dincolo de granițele pe care și le-au impus, din prudență sau din puținătate metafizică, filosofii contemporani ai stilului. Depășind de mult (de la *Orizont și stil)* concepția organicistă a culturii, Lucian Blaga își propune să izoleze și să depărteze cât mai mult *cultura* de „biologie", apropiind-o de metafizică. Rezultatele pe care le-a dobândit gânditorul nostru în acest sector ni se par de o considerabilă importanță. Să ne oprim câteva clipe asupra lor.

Lucian Blaga se deosebește de ceilalți doi mari filozofi contemporani ai culturii, Spengler și Frobenius, prin ceea ce am putea numi, cu o formulă prea sonoră, *voința metafizică.* Teama de metafizică se remarcă atât la Frobenius cât și la Spengler. Cel dintâi descoperă „matca stilistică" a unei culturi în *peisaj,* în ceea ce numește el *paideuma,* pe câtă vreme Blaga fixează rădăcinile creației culturale într-un subconștient „cosmizat", care are mai puțin valoarea psihologică pe care suntem noi obișnuiți s-o acordăm acestui termen, cât valoarea metafizică a unui „logos larvar". Oswald Spengler omologhează cultura cu fenomenele lumii organice, socotind-o un organism autonom, care apare aproape parazitar în istorie, înzestrat cu un anumit destin biologic, având, deci, o anumită limită de vârstă. Lucian Blaga, dimpotrivă, leagă stilul culturilor de garnitura categoriilor inconștientului, scoțând astfel cultura din seria fenomenelor organice și acordându-i o demnitate metafizică de întâiul rang; astfel că, departe de a se naște, a crește și a muri *cu necesitate,* ca oricare alt organism, cum subliniază Spengler, o cultură poate aspira la o viață nesfârșită, dacă este continuu alimentată de mutațiile și încrucișările care au fost în cadrul matcei stilistice. Firește, pe câtă vreme la Spengler și Frobenius stilul este monolitic, și este aproape totdeauna explicit printr-o singură valență, Lucian Blaga, descoperind garnitura categoriilor abisale, acordă matcei stilistice o pluralitate de dominante, care pot apărea succesiv în cursul istoriei aceleiași culturi, și se pot înlocui una prin alta, fără ca prin aceasta să adultereze stilul.

Curajul metafizic, care caracterizează întreaga producție filosofică a lui Blaga, dar mai vârtos ultimele sale trilogii, îl deosebește net de iluștrii săi contemporani, creatori ai morfologiei culturii. În timp ce Spengler pleacă de la biologie, iar Frobenius de la etnografie - păstrând în construcțiile lor filosofice cultul documentului și opacitatea față de problemele ultime ale metafizicii (ontologia, teleologia), caracteristice insului crescut de la școala științelor naturale și a istoriei - Blaga a ajuns la problema stilului, plecând de la estetică și, în general, de la filosofie. De aceea nivelul teoretic al gânditorului român este incontestabil superior iluștrilor tovarăși

de drum. Cum vom vedea îndată, Blaga nu șovăiește să-și pună probleme de metafizică (bunăoară, problema teleologică) în cercetarea unui fenomen care participă, în aparență, atât de total la istoria și viața organică, așa cum e cultura. Evident, ajungând la morfologie de la estetică și metafizică, filosoful român este net inferior tovarășilor săi de drum, în ceea ce privește informația și experiența de teren. Vastele cunoștințe ale lui Spengler aproape că nu mai pot fi dobândite, laolaltă, de o singură minte omenească. Experiența de teren a lui Frobenius este, de asemenea, neegalată, chiar în lumea specialiștilor. Toate acestea sunt calități de care trebuie să ținem seama, și pe care gânditorul român - pornit pe drumul greu, dar magnific, al creației unui vast sistem de filosofie - nu are nici timpul, nici interesul să le cucerească. Silit să zboare la înălțimi inaccesibile contemporanilor săi întru morfologie culturală, Lucia Blaga nu poate căpăta acea familiaritate cu documentele culturale de prima mână, familiaritate pe care nu o pot da decât îndelungi și amănunțite cercetări. De aceea, nu ni se par totdeauna prea fericite ilustrațiile tezelor sale. Deși teoria fundamentală a stilurilor culturale este magnifică, formulele rezumative ale feluritelor culturi pot fi uneori răsturnate. Există, bunăoară în ceea ce privește cultura germanică și indiană, nenumărate caracteristici, și poate de o mai mare importanță, care se cer explicate prin alte dominante decât cele formulate de Blaga. Dar aceasta, repetăm, nu dăunează întru nimic teoriei generale: singura care rămâne de pe urma unui filosof al culturii. Tezele lui Blaga vor da naștere, fără îndoială, la monografii speciale, și ele vor fi verificate în diverse sectoare ale culturii umane, chiar dacă formulele rezumative ale acestor stiluri vor fi altele.

Curajul metafizic de care vorbeam și care, după părerea noastră, caracterizează filosofia culturii a lui Lucian Blaga, se adevărește de la cele dintâi rezultate dobândite de gânditorul român în cartea de față. Pentru Lucian Blaga, *cultura este modul specific de a exista al unui om în Univers.* Iar modul specific de a exista al omului în Univers, cu o altă formulă, este *existența întru mister și revelare* (p. 170). „Cultura e condiționată de începerea în lume a unui nou *mod,* mai profund și în aceeași măsură mai riscat, *de a exista.* Acest mod aduce cu sine firește o smulgere din imediat

şi o transpunere permanentă în non-imediat, ca orizont veşnic prezent" (p. 173). Pe când civilizaţia răspunde existenţei omului întru autoconservare şi securitate - fiind, deci, o creaţie pe planul de luptă şi de apărare al *vieţii* - cultura este un rezultat al încercărilor omului de a-şi *revela misterele;* cu alte cuvinte, cultura derivă dintr-un „dezastru" metafizic, din neputinţa omului de a-şi revela sieşi misterele. Lucian Blaga consideră cultura ca o *cădere,* deşi catastrofa aceasta nu are nici un element pesimist în concepţia gânditorului nostru. Pentru că, este adevărat că omul nu-şi poate revela misterele - din cauza frânei transcendentale a Marelui Anonim, care se apără astfel de încercarea omului de a i se substitui prin această revelare - dar nu este mai puţin adevărat că tocmai prin această încercare omul se apropie mai mult de transcendent, marcând astfel punctul maxim al existenţei sale în Cosmos. Ceea ce constituie „căderea" omului, constituie, în acelaşi timp, măreţia lui. Pentru că, dacă omul ar renunţa la încercarea de a-şi revela misterele, dacă s-ar mulţumi să trăiască numai întru autoconservare şi securitate, ar renunţa, prin aceasta, la *firea lui de om.* Singularizarea omului în Univers se datoreşte tocmai acestei încercări permanente de a-şi revela misterele. Încercarea aceasta se deosebeşte *calitativ* de orice alt gest al omului. Şi nu este numai un *gest nou* în Univers, ci un *gest unic,* care aduce după sine o *mutaţiune ontologică.* „Aşa cum în natură admitem mutaţiuni biologice de apariţie subită prin salturi a unor noi specii, trebuie să admitem în Cosmos şi mutaţiuni ontologice de noi moduri de a exista ca atare" (p. 174). Câtă vreme, însă, în Univers există milioane de mutaţii biologice, milioane de specii de organisme, există numai foarte puţine *moduri de a exista,* mutaţii ontologice (p. 175). Cultura este rezultatul unei asemenea mutaţiuni ontologice.

Omul încearcă să-şi reveleze misterele: Marele Anonim zădărniceşte această încercare, pentru a menţine echilibrul în Univers, pentru a nu lăsa pe om să i se substituie; dar efortul omului, deşi eşuează, îi deschide calea spre creaţia de cultură. Cultura este rezultatul mutaţiunii ontologice care are loc în om, prin încercarea sa de a-şi revela misterele. Ca atare, orice creaţie culturală este o garanţie de echilibru în Univers; căci, pe de o parte,

ea apără pe Marele Anonim, iar pe de altă parte ea păstrează pe om în condiția sa specifică de a exista. Departe, deci, de a fi un parazit, sau o boală a vieții, cultura este un triumf al vieții și un triumf al omului.

Marele Anonim se apără împotriva omului prin „matca stilistică"; sileşte, adică, pe orice om creator de cultură să creeze într-un anumit *stil*. Actele de creație ale culturii nu sunt decât întâmplător dirijate de categoriile conștientului. Ele își găsesc izvorul și puterea plăsmuitoare în „matca stilistică", așa cum o înțelege Blaga: ca o garnitură de categorii abisale, ale inconștientului. Orice ar face - pe plan spiritual - omul, nu poate fi *decât* prin aceste categorii abisale. Ori, aceste categorii sunt frânele transcendentale ale Marelui Anonim, cenzura prin care se apără el împotriva încercărilor omului de a i se substitui.

Cultura, aflându-se la intersecția atâtor planuri de existență, este condiția maximă pe care o poate dobândi omul în Univers. Lucian Blaga se deosebește, în această privință, de toți înaintașii și contemporanii săi, care consideră cultura ca o boală, un organism, un blestem sau o abstracțiune care sterilizează viața și închide calea mântuirii. Nu e locul aici să comentăm, așa cum se cuvine, valoarea de maximă sinteză pe care o are teoria lui Blaga. Ea cuprinde atâtea planuri și îndestulează atâtea întrebări, încât dacă n-ar fi elaborat decât această teorie, și gloria filosofică a gânditorului român ar fi fost de-ajuns de temeinică. Blaga este singurul, între filosofii culturii, care n-a șovăit să-și pună problema ontologică, în legătură cu creația culturală și stilul. Curajul acesta metafizic are considerabile rezultate. Să notăm pe cel dintâi: se scoate cultura din seria faptelor istorice și i se acordă o validitate metafizică. Deși creația de cultură reprezintă o *eșuare* a încercării omului de a-și revela misterele, ea are, în sine, destule *semne ontologice,* care pot fi numai catalogate de istorie, dar nu pot fi înțelese decât de metafizică.

[„Revista Fundațiilor Regale", an. V, nr. 1, ian. 1938, p. 162-166].

Lucian Blaga la Academie

EVENIMENTELE ŞI SEMNIFICAŢIILE REVOLUŢIONARE, care domină, de câţiva ani, cultura românească, îşi capătă o nouă confirmare prin alegerea lui Lucian Blaga la Academia Română. Nu e locul, firește, să vorbim despre întinsa şi surprinzătoarea operă a lui Lucian Blaga. De altfel, o serie de tineri gânditori, în fruntea cărora strălucește Vasile Băncilă, şi-au luat sarcina să interpreteze şi să valorifice opera noului academician. Ne aminteam că, acum vreo doi ani, am prevăzut şi anunţat un „moment Blaga". Într-adevăr, începând din 1935-36, opera lui Blaga a devenit, aproape cu bruscheță *actuală*. S-au scris studii întinse asupra filosofiei, dramei şi poeziei acestui ardelean care, debutând în primii ani ai Unirii, verifică cu o surprinzătoare sclipire şi abundenţă izvoarele creatoare ale sufletului transilvan. Ceea ce este tot atât de semnificativ, anumite reviste şi ziare de stânga încep, de vreun an, să atace cu violenţă şi necuviinţă gândirea lui Lucian Blaga. În opera ardeleanului acesta tăcut, dârz şi visător în acelaşi timp - se răsfrâng zorile unei noi lumi româneşti, începuturile unui alt ciclu de cultură. Lucian Blaga a ţinut să precizeze orientarea gândirii sale colaborând, în ultimii ani, numai la câteva reviste româneşti.

Dacă Lucian Blaga ar fi numai cel mai tânăr academician - şi încă faptul acesta ar fi revoluţionar. Academiile îşi aleg de obicei membrii dintre specialiştii fără vârstă sau dintre creatorii porniţi de mult pe drumul apusului. Dar Blaga nu este numai foarte tânăr pentru un academician, este în acelaşi timp şi foarte fertil. Douăzeci şi patru de volume de filosofie, dramă, poezie şi eseu - numărul acestora trebuie să sperie la Academie. Numărul şi mai ales diversitatea conţinutului acestor cărţi. Lucian Blaga este unul din foarte rarii creatori români pe care nu-i sperie cunoaşterea universală. Spirit de esenţă şi nostalgii goetheene, a străbătut toate climele şi culturile. A creat cu o egală statornicie în patru mari „genuri" şi-l aşteptăm, încrezători, să scrie acel roman pe care ni l-a făgăduit de mult. Liber, curajos, nepăsător de prejudecăţi - Lucian Blaga - nu se

sfiiește să introducă în cărțile sale de filosofie sentimente patriotice, grații de artist sau amănunte de erudiție. Nu se sperie de „lirism", după cum nu se sperie de „cultură". În cărțile sale își îngăduie să nu respecte nici una din „regulile exterioare", impuse de o tradiție universitară recentă. Lucian Blaga scrie ca un filosof clasic: tratate construite după voia gândului său, fără inevitabilele citații și referințe care copleșesc aproape majoritatea literaturii filosofice contemporane.

Spirit universal, leonardesc, Lucian Blaga este atât de „român", în tot ce creează, încât a fost silit să născocească termeni noi ca să-și poată formula precis „romanitatea" gândirii sale. Ce splendidă verificare a adevărului - pe care unii dintre naționaliștii noștri îl uită sau îl ignoră - că geniul „specific" românesc nu se poate realiza pe deplin decât în universal; că duhul românesc nu trebuie înțărcuit de teama ca nu cumva să se altereze, să se „influențeze", ci poate fi lăsat să cunoască, să-și asimileze și să lupte cu oricâte culturi, cu oricâte spirtualități! Ca și Mihai Eminescu, ardeleanul Lucian Blaga s-a luptat, asimilându-și-o, cu gândirea germană. La începutul activității sale, erau oameni de bine care se temeau ca nu cumva Blaga să fie „influențat" prea mult de expresionismul german. Spaimă zadarnică. Astăzi, la maturitate, ne dăm seama cât de egal cu sine, cât de „românesc" este duhul operei lui Blaga.

Că un gânditor și un scriitor atât de „specific românesc" a fost ales, tânăr, membru al Academiei - iată faptul cel mai bogat în semnificații al anului 1937. Și regele Carol II și-a rostit, chiar cu prilejul primirii lui Lucian Blaga, unul din discursurile sale cele mai revoluționare.

[„Viața literară", an XI, nr. 12, sept. 1937, p. 1]

În Spania și la noi

VOLUMUL RECENT APĂRUT, *Essais Espagnols,* al profesorului José Ortega y Gasset ar trebui citit de toți acei care și-au pus problema originalității și viabilității culturii unei țări mici. Se întâlnesc acolo destule

observații asupra ruralismului și urbanismului, asupra lipsei elitelor în viața spirituală și politică a Spaniei - care ne-ar putea interesa și pe noi. Eseul atât de sugestiv intitulat: *Espana invertebrada* trebuie meditat cu multă atenție căci poate alcătui obiectul unor cercetări destul de interesante, asupra structurii statului nostru.

Dar nu despre acest volum de eseuri spaniole mă gândesc să scriu acum. Ci asupra unei ciudate asemănări în metoda, preocupările și documentarea celor mai mari eseiști spanioli contemporani: Unamuno, Eugenio d'Ors și Ortega y Gasset. Asemănare ce nu mi se pare fără tâlc. Dimpotrivă, ea dovedește încă o dată eficiența gândirii acestor trei mari spanioli și le justifică locul pe care îl ocupă în cultura europeană.

Într-adevăr, e ciudat că toți acești trei eseiști folosesc o documentare net deosebită de documentarea celorlalți eseiști europeni contemporani. Unamuno culege cu nemiluita citate din mistici, din „Don Quichotte" și din nordici; Eugenio d'Ors și Gasset se referă necontenit la plastica spaniolă (mai ales la Goya) sau citează lucrări de biologie organicistă (niciodată, după câte am putut constata, lucrări de biologie mecanicistă), cărți de filosofia culturii (de o speță puțin cunoscută printre eseiștii continentali; d. p., asupra noului concept al geografiei, asupra experienței vizuale, asupra barocului etc.), în sfârșit, documente pe care anevoie le întâlnești în opera celorlalți eseiști europeni, care și-au păstrat intacte autoritățile (Montaigne și Pascal în Franța, Goethe și Nietzsche în Germania).

Eseiștii spanioli stăpânesc o informație mult mai vastă, mai nouă și desfășoară o gândire mult mai curajoasă și mai plastică. *Peisajul* natural și peisajul plastic revin mereu în paginile lui Eugenio d'Ors și Gasset; ai crede că gânditorii aceștia nu-și pot închega viziunea și nu se pot desluși în înțelegerea unui fenomen sau chiar în înțelegerea totală a vieții, dacă nu gândesc pe forme, pe culori, pe obiecte plastice. De aici minunatele analize ale lui d'Ors și Gasset, analize de pictori, de muzee, de „elemente" (cadrul, culoarea, expresia ochilor etc.); de aici continua revenire la geografie, la zone, la „mediu", în *Weltanschauung*-ul acestor doi gânditori

ghiceşti că au colaborat toate forţele de înţelegere, de la intuiţia telurică a configuraţiei geografice la intuiţia rafinată a ultimelor formule de artă. Gândirea şi intuiţia lor stă în permanent contact cu toate realităţile; simţi că oamenii aceştia se bucură de peisaj şi iubesc florile *altfel* decât orice intelectual european. Cuvântul „organic", pentru ei, nu rămâne un simplu cuvânt. Au într-adevăr o gândire alimentată de toate izvoarele, o gândire vie, pliabilă şi, deci, izbitor de sugestivă şi de curajoasă.

Dar asemănarea între eseiştii spanioli contemporani nu se opreşte aici. Fiecare dintre ei şi-a ales câte un mit central* prin care judecă lumea şi viaţa, descoperă tâlcuri şi profeţii. Unamuno, cred că nu mai e nevoie să o spunem, nu părăseşte niciodată pe Don Quichotte, legenda aceasta care pentru el e tot atât de vie ca şi pătimirea de pe Golgota; Ortega y Gasset a găsit pe Don Juan care, tot aşa după cum Gioconda întruchipează esenţa feminităţii, este cea mai vie şi mai completă icoană a virilităţii. Şi în jurul legendei acesteia apocrife, profesorul universitar Ortega y Gasset nu se sfieşte să scrie pagini de severă reflecţie şi înaripată reverie. Eugenio d'Ors nu şi-a ales o legendă, un personaj din geografia spirituală a Spaniei, în jurul căruia să comenteze actualitatea şi să înţeleagă lumea. Dar îşi păstrează *tipurile*: Goya, Columb, Ferdinand şi Isabela - şi povestindu-le viaţa, analizându-le opera, gândeşte pe aceleaşi linii mari, centrale, ca şi ceilalţi doi compatrioţi ai săi. (Ce sunt altceva reflecţiile despre Goya, Isabela, baroc - decât un *pendant* la comentariile lui Unamuno despre Don Quichotte, agonie, paradox, şi ale lui Gasset despre Don Juan, feudalism, ruralism etc.?).

...Fără voie, încheind rândurile acestea sumare asupra eseului spaniol, mă gândesc la cultura românească şi la eseiştii pe care îi avem. Sare în ochi deosebirea. Fiecare eseist român se foloseşte de aceeaşi documentare pe care o foloseşte Parisul, Roma sau Berlinul. Nici o încercare

---

* Era moda teoretizării „miturilor centrale". A făcut-o şi G. Călinescu în marea sa *Istorie a literaturii române*. Puţin mai târziu, Al. Busuioceanu s-a ocupat de „mitul Daciei", aşa cum a fost receptat, în epoca medievală, de conştiinţa iberică (Alexandru Busuioceanu, Zalmoxis, Bucureşti, Editura „Meridiane", 1985, 214 p).

de autonomie, de originalitate în căutarea materialelor, de curaj în interpretarea lor. Acum şapte, opt ani era la modă mistica şi scolastica; eseiştii români citeau şi comentau bibliografia mistică şi scolastică. De vreun an încoace e la modă metafizica; eseiştii români citează bibliografie germană recentă. În lucrările lor întâlneşti aceleaşi autorităţi ca şi în paginile unui diletant din oricare capitală a lumii. Nimic propriu, nici o autoritate impusă de ei.

Avem legenda Mioriţei, legenda Meşterului Manole, care, deşi nu sunt numai româneşti, sunt atât de mult ale noastre şi mitul lor central este atât de bogat în tâlcuri, încât un comentariu ar fi şi necesar şi revelator. Sunt atâtea realităţi lângă noi, atâta fantastic în urma noastră - şi totuşi nimeni dintre gânditorii şi eseiştii noştri de seamă nu le cercetează. Ce frumos „Comentariu la Legenda Meşterului Manole" s-ar putea scrie! Ce frumoasă istorie filosofică a culturii româneşti, de la Miorita la Vasile Pârvan!... Şi totuşi, revistele sunt pline, acum, în toiul verii, cu discuţii în jurul neantului. Singura problemă filosofică ce nu a fost intuită de români, cea mai străină rasei noastre!...

[după vol. Insula lui Euthanasios, Ed. Fund. Reg. pt. lit şi artă, Buc. 1943, p. 235-238].

Fragmente

DEMULT MI-AM PROPUS să analizez sensul cuvântului românesc „om" şi „omenie". În limba noastră, cuvântul acesta nu are sensul umanist, nici pe cel creştin. Îi lipseşte o valoare cosmică; îi lipseşte orice nuanţă majoră, orgolioasă. Când scrii *Om* cu majusculă, aproape că faci retorică. „Omul" limbii române este umil, anonim, şters, resemnat. Se spune: „păcatele omului" (dar nu cele teologale, ci instituţionale, disciplinare); „îşi face nevoile ca omul" (o biologie ruşinata de sine, cerându-şi scuze); „mai calcă alături, ca omul!" (un soi de mediocrizare colectivă a

păcatului, o încercare de scuză prin solidaritatea cu esențele animale, balcanice ale omenirii).

Sunt anumite maxime străine asupra omului, care nu își au sens în traducere românească. De pildă, „Quand on se trouve homme, on se trouve seul" (H. de Livry), sau: „Der Mensch ist eine Sonne, seine Sinne sind seine Planeten" (Novalis). În limba noastră cel mult dacă se pot traduce anumite titluri de cărți: „L'homme qui assasine" sau „The man from San-Francisco".

Nicolae Iorga a făcut mult caz în jurul acestor două cuvinte: *om* și *omenie*. Totuși, noțiunea de „om", în limba română, capătă un conținut spiritual, etic, numai când este pusă față în față cu contrariul ei: *neom*. Numai în asemenea ecuații sensul cuvântului *om* se purifică, ajunge major, cu adevărat etic. Cât timp este întrebuințat *singur*, cuvântul „om" are sensuri peiorative, umile, inferioare. Cred că trăsătura aceasta nu este lipsită de importanță pentru înțelegerea spiritului limbii românești și chiar a portului românesc. O inferioritate în izolare, în autonomie; o solidarizare, atunci, cu tot ce este terestru, umil, întunecat, păcătos. O tendință de acoperire prin mediocritatea speciei (a rasei), prin păcatele strămoșilor („ca românul", „ca tot omul" etc.).

*

Anul 1933 a cunoscut cele mai multe încercări literare, eseistice și filosofice asupra morții. Tinerii scriitori și gânditori români au luat atitudine și față de această problemă esențială. Am crezut întotdeauna că cei care nu se întreabă asupra morții nu-și pot trăi complet și competent viața. Dar, mi se pare că există aici o mare neînțelegere care zădărnicește și cele mai superbe eforturi de a cuprinde realitatea morții. Căci toți cei care au scris despre moarte au pornit de la reflecții filosofice sau de la experiențe personale. Ori, moartea - ca și viața - își refuză sensul ei ultim celui care este singur, celui care o privește ca un ins. Experiența morții, dintr-un punct de vedere personal, nu revelează decât caracterele ei superficiale: transitorietatea, evanescența, pierderea.

Iar din punct de vedere filosofic, raţionabil, abstract, teoretic, - moartea se relevă fie drept un fenomen natural (şi ca atare nemainteresând conştiinţa intimă) fie drept un mister, un paradox. În ambele cazuri, nu se ajunge la *realitatea* morţii, ci numai la *constatarea* ei. Fiecare constată că există moarte şi constatarea aceasta îl conduce la o serie de lamentări, de premoniţii, de aforisme. Lucruri frumoase, fără îndoială, dar care nu au nimic de-a face cu realitatea morţii.

Acum câţiva ani, când moartea nu ajunsese încă o modă şi nu se punea ca problemă primă, am început a publica o serie de articole tehnice asupra învăţăturii morţii, a pedagogiei şi artei de a muri bine. Lucrurile acestea nu erau inventate de mine. Le-am adunat din documente certe - şi asiatice, şi europene - şi am încercat să obţin o priză mai directă şi mai concretă asupra acestei taine decât aş fi putut obţine prin experienţa mea proprie şi reflecţii teoretice.

Moartea este un lucru care se învaţă. La început nu înţelegi nimic, după cum nimic nu înţelegi nici din viaţă. Îşi are o gramatică a ei, un dicţionar al ei. Şi după cum nimeni nu poate învăţa o limbă complet deosebită ascultând pe cei care o vorbesc şi încercând să ghicească ce spun -- ci deschid gramatica şi dicţionarul şi încep a învăţa, lecţie după lecţie - tot aşa nu veţi afla ce este moartea atâta timp cât vă veţi mulţumi să vă daţi cu părerea cam ce poate fi ea. (Înţeleg perfect că ceea ce vreau eu să compar - moartea cu o limbă străină - sunt incomparabile. Este numai un fel de a sugera şi nimic mai mult).

Documentele acestea există. Ele sunt folklorul şi „cărţile morţilor" (egipteană, tibetană, celtică, iudaică). Moartea nu poate fi înţeleasă de om, ci numai de *oameni*. În om, în ins, intuiţia fantastică, intuiţia care poate cuprinde global şi esenţial realitatea - este fărâmiţată, este mai ales alterată. Prezenţa fantastică într-un ins este nevroză; prezenţa fantastică într-o colectivitate este folklor. Fantasticul, iraţionalul (teluric sau ceresc) este asemenea unei limfe care străbate prin tot organismul vieţii asociate; îndată ce se izolează, se individualizează, limfa aceasta se descompune, putrezeşte.

Povestirile fantastice, chiar scrise de un geniu ca Edgar Poe, îți repugnă prin exaltațiile lor neurotice, bolnave, inumane, demoniace, fantasticul folcloric, dimpotrivă, te pune în contact direct cu o realitate irațională, dar concretă; cu o experiență asociată în care s-a concentrat intuiția globală a vieții și a morții.

Înveți despre moarte numai de la aceia care au cunoscut-o, care au cultivat-o, care s-au întreținut cu ea în lungile secole de așteptare, în nopțile apocaliptice. Înveți despre moarte numai de la oamenii care au cunoscut-o fără să moară. Cât de paradoxal pare lucrul acesta, el este totuși adevărat, simplu și adevărat. Într-o intuiție reală, folclorică, întâlnești realitatea morții, cunoști vămile ei, înțelegi întunecatul ei destin. Un om care moare într-o legendă prețuiește mai mult (din acest punct, de vedere, al *cunoașterii)* decât eroii care mor în toate romanele moderne. Un om moare, într-un roman, *individual,* moare pe cont propriu; ne dă o emoție estetică și atâta tot. Un om care moare într-o legendă exprimă întreaga problemă, *reală* (nu *artistică)* a morții. Povestea morții lui este astfel redată (cu mijloace magice, ritmul, sonoritatea, fantasticul) încât ni se comunică o emoție reală, obiectivă - nu una estetică. Moartea, în folklor, este o cunoaștere tot atât de concretă ca și în religie. Pentru că e într-un contact direct și viu cu însăși esența existenței omenești, contact magic, fantastic, pe care numai viața asociată îl poate menține, pe care orice individualizare îl anulează.

Reprezentarea morții în folclor este cel mai bun instrument de cunoaștere pentru cercetarea acestei realități de care vorbește toată lumea astăzi. Citiți bine izvoarele și veți înțelege că fiecare om își întâlnește moartea în care a crezut, moartea pe care și-a reprezentat-o.

*

Ce deosebește o bucată literară de alta din aceeași țară, din aceeași epocă? Ce aseamănă o bucată literară folclorică din Balcani de alta din Australia? Și o legendă folclorică asiatică, veche de două mii de ani, de una creată acum în Pirinei sau în Vosgi? Doi scriitori din aceeași țară, de aceeași vârstă, de aceeași meserie - vor produce două opere literare fundamental deosebite. Același lucru cu ceilalți artiști pictori sculptori, iconari. Comparați și operele folclorice; din orice timp ar fi ele, din oricâte continente ar fi culese - au un aer de familie pe care oricine îl observă.

Asemănarea aceasta se datorează *prezenței fantastice* păstrată de orice producție folclorică. Viața asociată creează folklorul - deși realizarea este obținută întotdeauna de un individ care știe să concentreze emoția aceasta colectivă - imprimă o anumită magie formelor verbale, ritmurilor, schemelor dinamice. Creația folclorică este un proces nedisociat de subconștientul uman (nu individual) din toate timpurile. Este un contact direct cu fantasticul. O creație „cultă" se rupe din această turbure magie; ea exprimă o viziune personală a lumii, o emoție obținută pe cont propriu, nu participând la emoția unei întregi colectivități.

Este ceva concret și pozitiv în această asemănare fundamentală dintre toate producțiile folclorice. Nu trebuie să vorbim de „mentalitate primitivă", de „superstiții" etc.

Acestea n-au ce căuta aici. Ele sunt mediul nutritiv în care și-a înfipt adânc rădăcinile instrumentul de cunoaștere mitică, simbolică, fantastică. Este o cunoaștere concretă în folklor, ceea ce nu se găsește în opera oricărui mare literat sau artist. Trebuie să fii un Dante, un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski, ca opera să ajungă un instrument de cunoaștere. Pe câtă vreme, orice producție folclorică poate fi un instrument de cunoaștere; pentru că participă la această prezență fantastică, prin care se ajunge la rădăcinile lucrurilor, se intuiește substanța realității, se exprimă limitele vieții și nemărginirea morții.

În timpul nostru sunt foarte mulți oameni care cred că pătrund și interpretează realitatea spirituală prin „expresii fericite". De pildă, spui că

X este un pitagorician proteic sau Y este un pascalian fără agonie - și brodezi o pagină întreagă pe aceste „trouvailles" pur verbale; care de obicei n-au nici un sens, iar când au vreunul, nu merită nici o atenție.

Căci, să fim serioși, ce importă dacă „Rubens este un privatdozent fără auditori" sau dacă „Dostoievski este un iluminat cu pergamente"? Întrucât ne ajută să înțelegem opera lor aceste simple jocuri verbale, aceste calambururi care se pot repeta la infinit, în infinite variante, despre orice și despre oricine? Asemenea „expresii fericite" care epatează pe burghezii spiritului sunt o tristă moștenire a romantismului. Se spunea atunci - cu câtă solemnitate, înțelegeți - că, de pildă, creștinismul este un astru mort, că Iuda este un ghețar topit în caritate, că omul este un fabulist fără subiecte, că femeia este o durere de cap etc. Și „biografii" de mâna a treia au reactualizat jocul acesta de-a expresiile ca să facă mai giganți sau mai ermetici sau mai fascinanți pe eroii a căror viață le-o povesteau. Ludwig, Zweig, Maurois - dar mai ales Zweig - au abuzat până la trivialitate de aceste expresii fericite. Și ele circulă acum peste tot locul.

Nu se mai vorbește corect. Nu se mai scrie substanțial. Se vorbește și se scrie prin expresii fericite, prin „interpretări" noi, alegorice, misterioase, metafizice. Știți cine a fost Victor Hugo? Un monstru geologic persecutat de libelule. Știți cine a fost Pascal? Închipuirea propriului său regat. Dar Goethe? Visul codrilor germani care, transformați în celuloză, se răzbunau contra securii teutone și a schismei lui Luther.

Există o superstiție naivă, foarte răspândită în tânăra publicistică românească, anume: că inventând un joc de cuvinte oarecare surprinzi *aspecte noi* ale realității. Am arătat cu alt prilej automatismul și stupiditatea cu care se gândește „paradoxal": spui despre orice lucru contrariul decât se spune. Pur și simplu. Și cu asta faci paradox, faci gândire adâncă, „originală". Dar boala aceasta mentală (căci, fără îndoială, este vorba de o maladie) a luat proporții și mai mari. Din gândire „paradoxală" a ajuns gândire „profundă" și „originală"; a ajuns gândirea expresiilor fericite. Care, mai e nevoie s-o spunem?, se bucură de cel mai spontan succes de public. Este mediocritatea complicată, mediocritatea transfigurată, alambicată, majestuoasă. Căci, firește, se găsesc totdeauna o mie de proști care să încrunte din sprâncene în fața unui asemenea text - d. p. omul

să încrunte din sprâncene în fața unui asemenea text - d. p. omul este o eșarfă uitată într-un cuib de rândunici -, să-l mediteze profund și-apoi să exclame: „al dracului e ăsta!" Este flatată propria lor capacitate de reflexiune. Se face apel la imaginația lor, la puterea lor de abstractizare. Și acest apel, această flatare nu rămâne nerăsplătită. Al dracului!...

Asemenea „expresii fericite" sunt interesante numai când aparțin colectivității, când s-au născut din creșterea organică a limbii, aparțin argoului sau limbilor tehnice. Ele sunt atunci o manifestare spontană și autentică a unor anumite păreri, a unor anumite judecăți la care ajunge un grup de oameni. De pildă, ce frumoasă este expresia: „Omul e ca oul!". Nu este nici proverb, nici folclor. Și, totuși, este cea mai crâncenă formulare a sentimentului de evanescență a existenței umane. Proverbul însuși a fost la început o expresie fericită, dar câtă experiență colectivă înapoia lui, câtă precizie în imagini, cât fantastic acumulat. Nimeni nu poate face un proverb din capul lui. Și nici nu poate colabora la creșterea unui argou dacă nu se integrează perfect în organicitatea acelei colectivități sau acelei bresle.

[după vol. Oceanografie, ed. „Cultura poporului",
1934, p. 237-297 passim.]

II. MITOLOGIE

Ierburile De Sub Cruce...

SUB CRUCEA LUI IISUS, şi din sângele Mântuitorului, cresc ierburi bune de leac. Aşa, de pildă, în Germania şi Norvegia se crede că iarba de Sânziene *(Hypericum)* a răsărit, sub cruce, din picăturile de sânge ale Mântuitorului.[1] Alte legende spun că aceeaşi plantă s-a ivit din sângele Sf. Ioan.[2] De altfel nenumărate ierburi se presupun a se fi ivit sub cruce, în timpul răstignirii.[3] Crucificarea este un moment cosmic. Iisus fiind răstignit pe Golgotha, în mijlocul lumii, în „centrul pământului",[4] toată creaţia e solidară cu patimile sale. De aceea, după unele credinţe populare, arborii s-au uscat în timpul răstignirii.[5] De altfel, patimile Mântuitorului au avut un sens cosmo-soteriologic; căci dacă Iisus nu s-ar fi răstignit pe cruce, n-ar fi existat iubire şi bună înţelegere între oameni.[6] Iisus fiind răstignit în centrul pământului, acolo unde fusese zămislit şi îngropat Adam, sângele său cade pe „căpăţâna lui Adam" şi botează astfel – răscumpărându-i păcatele – pe părintele omenirii.[7] Din această idee – că sângele Mântuitorului răscumpără păcatul originar – derivă şi valoarea

medicinală a plantelor ivite sub Cruce. Căci întocmai după cum sângele lui Iisus mântuiește neamul omenesc, ierburile răsărite din același sânge dumnezeiesc tămăduiesc durerile și păcatele oamenilor. Și din picăturile de sânge ale Fecioarei Măria s-au ivit anumite plante.[8] Alte credințe vorbesc de ierburile sădite și îngrijite de Maria cu „cele cinci degete ale sale".[9] Tot despre Sf. Fecioară se spune că s-a rugat de Iisus să facă o plantă, pe care apoi a dat-o oamenilor.[10]

Folcloristul F. Ohrt se întreabă dacă nu cumva Iisus creează plantele de sub cruce ca să-și vindece rănile.[11] Ideea aceasta, chiar dacă o întâlnim sporadic în anumite credințe populare, este tardivă; motivul central al întregului ciclu de legende rămâne, am văzut, puterea creatoare și salutiferă a sângelui Mântuitorului. De altfel, toate aceste legende trebuiesc înțelese în legătură cu mitul primordial al creației Cosmosului întreg – deci și al lumii vegetale – din trupul sau sângele unei divinități; uneori, cum vom vedea îndată, este vorba de o creație prin auto-sacrificiul zeului.

Întâlnim însă un amănunt în legătură cu originea plantelor răsărite sub cruce, care explică de ce în unele credințe populare se găsește implicată ideea că Mântuitorul a creat ierburile medicinale: anume, însușirea pe care o au unele buruieni de a opri sângele din răni. Un text medieval (mss. 1429) cunoaște cele trei flori miraculoase care cresc pe Sfântul Mormânt: „Sur lai fosse de notre seigneur il y a trois fleurs: l'une de grace, l'autre de volonté et l'autre por li sanc guarir...".[12] Este probabil că această din urmă floare, care putea opri sângele din răni, a fost închipuită de imaginația populară ca fiind creată de Iisus pentru tămăduirea propriilor sale plăgi. Dar avem de-a face aici cu o interpretare populară, tardivă. Solidarizarea suferințelor lui Iisus cu suferința tuturor oamenilor este interpretată uneori, de popor, în sens concret, ca un eveniment istoric. Așa, bunăoară, într-un manuscris din sec. XIV se găsește o variantă la „descântecul celor trei frați", în care se spune: „Noi mergem... să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mântuitorului".[13] Stăruie ideea că anumite ierburi ivite sub crucea lui Hristos sunt bune pentru tămăduirea rănilor, în conformitate cu concepția populară că produsele unui „rău" sunt eficiente pentru combaterea chiar a acelui rău (cf. „pietrele șerpilor" împotriva

muşcăturilor de şarpe etc.). Două descântece anglo-saxone, întâlnite în texte din sec. XVI, pun în lumină credinţe similare.[14] „Te salut, o iarbă sfântă, ce creşti pe pământ; pe Muntele Calvarului te-ai aflat întâi. Tu eşti bună pentru felurite răni; în numele dulcelui Iisus te culeg" (1584). „Sfântă eşti tu, Brebenică, aşa cum creşti pe pământ, pentru că întâi pe Muntele Calvarului ai fost găsită. Tu ai tămăduit pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos şi i-ai închis rănile sângerânde; în numele (Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh) te culeg".

Dar din sângele Mântuitorului nu răsar numai ierburi bune de leac, ci jertfa dumnezeiască asigură însăşi subzistenţa neamului omenesc, aşa cum dovedesc legendele despre originea grâului, a viţei de vie şi a mirului din sângele şi trupul lui Iisus. Un apocrif coptic povesteşte cum Iisus, văzând cât de cumplit suferă Adam şi Eva de foame, după plecarea lor din Rai, s-a rugat de Dumnezeu să nu-i lase să piară. Dumnezeu îl îndeamnă să-şi dea el din trupul şi sângele său ca să potolească foamea lui Adam şi a Evei. Iisus ia o bucăţică din trupul lui (din coastă) şi, fărâmiţând-o, o arată lui Dumnezeu. Domnul ia atunci şi el o fărâmă din trupul său şi o preface într-un bob de grâu, pe care îl pune printre firimiturile pregătite de Iisus, învăţându-l să trimită toate acestea lui Adam prin Arhanghelul Mihail. Arhanghelul aduce lui Adam sămânţa divină, arătându-i cum să semene şi să secere.[15]

În poezia populară românească, originea grâului din carnea sau sudoarea Mântuitorului este un motiv frecvent:

„Apoi m-au întins
Şi tare m-au strâns
Carnea jos cădea
Pe unde pica
Grâu bun se făcea" [16]

„Ş-unde mă strângea
Sudoarea-mi curgea
Tot grâu se făcea..." [17]

În alte texte populare, Hristos explică sfinților că, atunci când a fost răstignit, carnea care-i cădea jos se prefăcea în grâu, sângele în vin, sudoarea în mir.[18]

„Și spini aduna
Tare mă-mpungea,
Sudoarea-mi curgea
Pe unde pica
Miruri înflorea...” [19]

Și mai numeroase sunt textele populare în legătură cu originea viței de vie. În *întrebări și răspunsuri,* compilație de motive apocrife tradusă în limba română din slavonește înainte de sec. XVII,[20] se explică creșterea viței de vie în legătură cu Procla, soția lui Pilat. Răspunsul la „întrebarea” CXXVII arată ce a pățit Procla asistând la răstignirea lui Iisus...Când a purces Pilat la cruce a zis doamnei sale: Să nu vii tu acolo. Iară ea n-a ascultat, ci îmbrăcându-se cu o rochie s-a dus pre ascuns să privească de departe, că dorea să vadă pe Hristos cine este, că nădăjduia că doară Hristos este de neamul ei. Deci dacă împunse pre Hristos cu sulița în coaste, atuncea a împroșcat sângele și a stropit pe rochia doamnei lui Pilat, și s-a lățit sângele pre dânsa, și a alergat acasă de a șters-o și a spălat-o; ci temându-se ea de Pilat, a alergat într-o vie sub un piersic și a săpat în pământ de a îngropat-o, și atunci crescu viță și făcu struguri; și mirându-se acolo de ea sta doamna lui Pilat, fiind spăimântată. Atunci sosi și domnul și întrebă: Unde este doamna? Iară roabele zise că s-a dus la cruce să privească; și începură a o căuta, și o aflară acolo în vie goală, și văzură și struguri minunați cât nu se putea găsi într-alt chip. Și zise Pilat: Ce este aceasta? Iară ea plângând le spuse toate pe rând ce a pățit; și i-a zis Pilat: Dar nu ți-am zis eu să nu mergi acolo? Iară ea zise: Vinovată sunt înaintea ta”.[21]

Legenda aceasta a nașterii viței de vie din sângele Mântuitorului cuprinde și elemente din alte teme mitice: interdicția rituală, nuditatea și vița lui Dionysos, femeia și Pomul Vieții. Vom discuta toate aceste motive

într-o lucrare specială. Deocamdată, să amintim şi alte texte populare privitoare la vița de vie:

„Cuiele bătea,
Sângele-mi curgea
Pe unde picura
Vin bun se făcea".[22]

„Şi und' le țintuia
Sânge că curgea
Tot vin se făcea".[23]

„...În coastă l-au înțepat,
Din coastă i-au curs
Sânge şi apă.
Din sânge şi apă
Viță de vie,
Din vița de vie, - poamă;
Din poamă, - vin,
Sângele Domnului pentru creştini..."[24]

În Moldova se spune că trebuie să munceşti via 7 ani, şi să nu te superi, nici să înjuri, chiar dacă te-i zgâria sau tăia. „Atunci Dumnezeu îți iartă păcatele, te duci drept în cer. Dacă-i sângele Domnului Hristos!"[25]

Antichitatea cunoştea asemenea legende, deşi semnificația lor era magică, lipsită de elementul mistic şi moral care transfigurează credințele populare creştine. Din sângele lui Attis răsăreau violete; rozele şi anemonele au luat naştere din sângele lui Adonis, iar rodiile din sângele lui Dionysos.[26] Este vorba, după cum se vede, de zei ai vegetației, care şi-au găsit toți o moarte violentă. Clement Alexandrinul păstrează tradiția originii cimbrului din sângele Coribanților; din picăturile de sânge „qui in terram effluxerat, apicum (cimbrul) germinasse arbitrentur".[27] Osirius este el însuşi planta *maat* (legea) şi tot felul de ierburi cresc din trupul său.[28] El a învățat pe egipteni să cultive grâul şi vița de vie. În papirusul lui Nebseni

(circa 1550 în. Hr.) Osiris este zugrăvit înconjurat de viță cu ciorchini, iar în papirusul scribului regal Nekht îl vedem așezat pe un tron în fața unui eleșteu din care se înalță o luxuriantă viță de vie.[29] Osiris, ca și Attis, Adonis, Dionysos sunt zei ai vegetației, uneori identificați ei înșiși cu cerealele sau vița de vie. Plantele cresc din sângele sau trupurile lor, cum cresc din trupul zeiței Durga - în credințele indiene - în anotimpul ploios.[30]

Nu întotdeauna, însă, creația ierburilor din sângele sau trupul unui zeu se explică prin funcțiunea de spirit al vegetației al acestuia din urmă. Întâlnim, de asemenea, tot atât de frecventă, tema creației plantelor integrată în actul grandios al Creației Cosmosului de către un zeu, prin auto-sacrificiu.[31] Ierburile răsar dintr-o parte a trupului zeului, fără să se specifice întotdeauna dacă zeul a suferit sau nu o „moarte" prin acest act de creație. Astfel, după unele credințe egiptene, plantele, ca și tot ce are viață, au fost născute din ochii lui Râ.[32] Alteori, se spune că plantele, pomii și ierburile agățătoare au crescut din zeul Rem.[33] Am văzut mai sus că întreaga lume vegetală ia ființă din trupul lui Osiris, după moartea violentă a zeului.

Motivul creației plantelor se integrează de multe ori în mitul cosmogonic. În mitologia chineză, moartea zeului P'an-Ku dă naștere lumii actuale. Murind, respirația sa devine norii și vântul, vocea sa devine tunetul, ochiul stâng soarele etc., iar pielea sa acoperită cu păr se transformă în arbori și plante.[34] Indienii știu că, „la început", când Brahma a creat lumea și speciile animale din propriul său corp, din părul său a creat ierburile și arborii.[35] Un text mitologic japonez, *Ni-hongi*, I, 6, povestește cum plantele au luat naștere din felurite organe ale corpului zeiței Uke-mochi, după moartea ei.[36] O tradiție iraniană afirmă că din cadavrul taurului primordial au luat naștere 55 de plante alimentare și 12 specii de ierburi medicinale.[37] Un alt text spune că din coarnele boului primordial a crescut mazărea, din nări, usturoiul, din sânge, vița de vie etc.[38] Chiar grâul, după un izvor iranian tardiv, a răsărit din corpurile perechii primordiale, Masjav și Masjanay.[39] În mithriacism, din victima primordială (taurul divin), iau naștere animale folositoare; din măduva sa crește grâul, iar din

sângele său viţa de vie.[40] Mitul acesta cosmogonic - creaţia lumii şi a vieţii din cadavrul „gigantului" primordial, tip Ymir[41] - se întâlneşte şi la irochezi; „mama primordială" a fost asasinată şi din trupul ei au răsărit plantele.[42] Mitul originii plantelor dintr-o fiinţă supranaturală asasinată (zeu, om primordial, animal primordial) se păstrează, adulterat, chiar când amintirea actului iniţial al Creaţiei este întunecată de noi teme mitice. Aşa, bunăoară, într-o legendă celtică se spune că din cadavrul lui Miach, fiul lui Dian Cecht, medicul neamului de eroi Tuatha De Danann, au crescut 365 de ierburi, corespunzând numărului articulaţiilor şi nervilor trupului său.[43] Corespondenţa mistică între părul corpului şi ierburi - care se verifică în atâtea mituri cosmogonice - se întâlneşte chiar atunci când nu mai e vorba de *creaţie,* ci de un act religios care imită într-un anumit sens creaţia, adică de sacrificiul ritual. Omologarea aceasta - între sacrificiul ritual şi organele corpului omenesc - e frecventă în India. Ascetul care renunţă la ritualul prescris de Vede şi practică *pranagnihotra,* adică „sacrificiul cotidian în respiraţie", îşi transformă propriul său corp într-un „sacrificiu ritual", adică într-un corp cosmic (pentru că orice sacrificiu ritual este, de fapt, o imitaţie a Creaţiei Cosmosului).[44]

Mitul „Creaţiei" se recunoaşte, deşi în forme degradate, şi într-un alt grup de legende asupra originii plantelor, în care se arată speciile vegetale ivindu-se din diversele organe ale unui zeu, sau din sudoarea ori sângele lui, sau dintr-un Arbore Cosmic etc. Bând din *soma* magică pregătită de Tvashtri, Indra îşi simte membrele sleite; atunci, ceea ce s-a scurs din genele sale s-a făcut grâu, *soma* picurată din măduva sa a dat fiinţă orezului, din lacrimile sale s-a ivit jujubierul, din saliva sa, orzul etc.[45] „Sacrificiul" lui Indra este uşor de recunoscut în creaţia acestei lumi vegetale; trupul său întreg se transformă în ierburi şi arbori. După alte tradiţii indiene, usturoiul ar fi răsărit dintr-o picătură de *amrta* (ambrozie divină) pe care Garuda, obosit, ar fi lăsat-o să cadă pe un sol murdar. Variantele acestei legende sunt nenumărate.[46] Ambrozia este prin excelenţă „băutura nemuririi"; transfigurarea mitică a elementului acvatic, creator al plantelor şi al întregului Cosmos.

*

Se cuvine să amintim și un alt grup de legende, elaborate tot în jurul ideii de *creație;* anume, legendele care povestesc nașterea oamenilor din sămânța unei ființe extraordinare care piere printr-o moarte violentă (tema aceasta a avut o mare circulație în folclorul nordic, sub forma dramatică a nașterii unui om-mătrăgună sub spânzurătoare, așa numitul *Galgenmännlein).* Un mit foarte răspândit în Indochina păstrează ideea, arhaică, a obârșiei raselor omenești dintr-o specie vegetală concretă. Omenirea întreagă e nimicită de un potop, în afară de doi tineri, frate și soră, care scapă ca prin minune într-un dovleac. Cu toată repugnanța lor, tinerii se căsătoresc și fata dă naștere unui dovleac, din ale cărui semințe, semănate pe munți și câmpii, se ivesc rasele omenești.[47] Întâlnim același mit în India. Sumati, soția regelui Sagara din Ayodhya, căreia îi fuseseră făgăduiți 60.000 de fii, dădu naștere unui dovleac din care ieșiră 60.000 de copii.[48] *Udumbara,* numele sanscrit al speciei vegetale *Ficus glomerata,* desemnează în același timp și provincia Penjab cu locuitorii ei.[49] Este foarte probabil că avem de-a face cu influențe australo-asiatice în India.[50] Creația unei rase sau a unui grup de rase umane este pusă în legătură cu o specie vegetală. Valoarea istorică a unor asemenea documente etnografice - care ne ajută să determinăm influențele culturilor maritime australo-asiatice asupra Indiei - nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere valoarea lor mitică și „metafizică". Plantele, ca și apa, sunt embleme ale vieții, formule simbolice ale realității absolute; „sacrul" se află în anumite plante, mitice sau reale, sau în apă. Descendența raselor umane dintr-o plantă, solidarizarea societăților umane din Mările de Sud cu o anumită plantă, implică nu numai o cosmologie, ci și o ontologie.

Să revenim însă la tema creației prin moarte violentă. În colecția budistă *Vinaya* se povestește cum un *rishi,* Gautama, fratele regelui din Potala, a fost tras în țeapă pentru că s-a găsit în coliba sa arma unui asasin.[51] Un alt *rishi,* care avusese printr-un miracol proba nevinovăției lui Gautama, face să se ridice un vânt puternic și să se abată o mare ploaie. Gautama, în țeapă, capătă puteri. Din trupul său cad două picături de

semen virile amestecate cu sânge, care se transformă în ouă şi din care ies mai târziu doi copii. Aceştia se duc într-o plantaţie vecină de trestie de zahăr. Soarele arzând tot mai puternic, corpul lui Gautama se usucă şi *rishi* îşi dădu duhul.[52] Profesorul Przyluski aminteşte episodul din *Maähbhärata* în care se povesteşte cum „sămânţa lui Bharadvaia, pusă într-un vas, rodi şi dădu naştere lui Drona". Textul adaugă: „De altă parte, din Gautama, fiul lui Saradvat, s-au născut doi gemeni, Krpi şi Krpa, dintr-o tufă de măcieş".[53] Tot în *Maähbhärata* (IX, 44, v. 2452 sq.) se povesteşte şi de o altă naştere miraculoasă. Sămânţa lui Mahesvara a căzut pe nişte cărbuni aprinşi, care n-au putut-o arde şi au azvârlit-o în Gange. Fluviul, la rândul său, „n-a putut-o păstra şi a adus-o pe Himavat, unde a căzut pe o tufă de măcieş şi a dat naştere lui Kärttikeya.[54]

Avem de-a face aici cu două teme distincte: a) naşterea unui om sau a unei fiinţe supranaturale din sămânţa unui supliciat („moarte violentă") sau a unui zeu; b) naşterea unui om sau a unei fiinţe supranaturale dintr-o specie vegetală. Contaminarea celor două teme este evidentă în episodul din *Vinaya* şi în legenda naşterii celor doi gemeni Krpi şi Krpa, din Gautama şi o tufă de măcieş. Cea dintâi temă este frecventă în mitologiile mediteraniene şi asiatice. Aşa, bunăoară, când „omul primordial" al tradiţiei iraniene, Gayomard, cade sub loviturile spiritului răului, sămânţa lui se scurge în pământ şi după 40 de ani dă naştere lui Masjva şi Mäsjanay, perechea din care se trage neamul omenesc.[55] Pausanias şi Arnobius menţionează tradiţia creaţiei unui monstru androgin din sămânţa lui Zeus, căzută pe piatră.[56] În antropologia orphică se vorbeşte despre „giganţii născuţi din pământ, care au făcut să cadă din cer oribila sămânţă primitivă, din care s-a născut neamul muritorilor care locuiesc de-a pururi pământul nemărginit".[57] Fără îndoială că avem de-a face cu variante tardive, colorate de o anumită teologie, ale mitului primordial - comun celor mai vechi culturi afrasiatice - al naşterii omului din sângele sau sămânţa unui zeu, mit de care ne-am ocupat aiurea.[58] Creaţia omului, înţeleasă în acest chip, este doar un episod din Creaţia Cosmosului întreg

prin sângele sau sămânţa unui zeu, care suferă el însuşi o moarte violentă, de cele mai multe ori prin auto-sacrificiu.

În ceea ce priveşte a doua temă - descendenţa unui erou („om primordial") sau grup social dintr-o specie vegetală - ea a fost studiată de profesorul Przyluski în legătură cu civilizaţiile arhaice australo-asiatice şi nu mai e nevoie să stăruim. Printre exemplele citate de emeritul autor sunt şi câteva povestiri aparţinând folclorului Munda, care interesează direct discuţia noastră. Ele au fost culese şi traduse în colecţiile lui C. H. Bompas şi P. O. Bodding. În povestea santali publicată de Bodding,[59] şapte fraţi îşi ucid sora ca s-o mănânce. Numai cel mai tânăr dintre fraţi, milos, nu are curajul să mănânce din trupul surorii sale şi îngroapă bucata care-i revenise lui în pământ. După câtva timp, un foarte frumos bambus a crescut pe acel loc. Un om trecând pe acolo a văzut arbustul şi a vrut să-l taie ca să-şi facă o vioară. Dar când a lovit cu securea, a auzit un glas strigând: „Opreşte! Opreşte! Nu tăia atât de sus! Taie jos!" Atunci a lovit aproape de rădăcină, şi a auzit din nou glasul: „Opreşte! Opreşte! Nu tăia jos! Taie sus!" În sfârşit, după ce glasul s-a mai auzit de două ori, bambusul a căzut sub secure. Omul şi-a făcut o vioară din el şi vioara cânta minunat „pentru că fata aceea era înăuntru".* Într-o zi, fata a ieşit din vioară şi a devenit soţia cântăreţului, iar fraţii ei s-au scufundat cu toţii în pământ. Într-o altă poveste,[60] şapte fraţi şi-au înecat o soră pentru că o făgăduiseră unui duh al apei. În locul unde s-a oprit cadavrul fetei, pe mal, a crescut un bambus, din care cineva şi-a făcut un fluier. Se mai cunosc şi alte variante.

Profesorul Przyluski pune în legătură aceste povestiri cu solidaritatea mistică ce unea - în culturile paleoasiatice - un instrument de muzică (fluier, tobă) cu strămoşul mitic. Acesta din urmă se prezintă sub două aspecte: „sous la forme humaine il est l'Empalé, le Perforé; sous la forme végétale, ii est un bambou troué, c'est-à-dire une flûte".[61] Nu putem judeca în ce măsură este validată de fapte această interesantă ipoteză. În

* Acest tip de naraţiune se întâlneşte adesea la Frazer şi la Frobenius, de unde, probabil, Eliade şi-a completat informaţia etnologică.

povestirile santali nu se mai păstrează - dacă eventual a fost vreodată activă - tema strămoşului mitic. De asemenea, accentul epic nu cade pe amănuntul că din bambus cineva a făcut un instrument muzical, înlăuntrul căruia se afla fata ucisă - ci pe faptul că din cadavrul fetei asasinate a răsărit o plantă. De altfel, acest motiv folcloric este foarte răspândit. El se poate rezuma în următoarele momente: o fată minunată (sau zână) apare dintr-un fruct miraculos sau dobândit cu greutate (rodie, lămâie, portocală) de către un erou; o roabă sau o femeie foarte urâtă o omoară şi o înlocuieşte, devenind astfel soţia eroului; din cadavrul fetei răsare o floare sau un pom (sau fata se preface într-o pasăre sau peşte care, ucişi de femeia urâtă, dau naştere unui pom); din fructul (sau coaja, surceaua) arborelui, apare în cele din urmă eroina. Folcloriştii cunosc tema aceasta sub numele de „Trei lămâi".[62] Din imensul număr de variante, să spicuim câteva. Într-un specimen indian, cules în Penjab, zâna ucisă se preface într-un crin, iar după ce falsa principesă îl rupe în bucăţi, răsare din el o plantă de mentă, apoi o liană agăţătoare.[63] În Deccan, se povesteşte de o regină geloasă care îneacă o fată într-un eleşteu. Răsare o floarea soarelui şi aceasta fiind arsă, din cenuşa ei apare un mango.[64]

Povestirea aceasta este tot atât de populară în Europa, deşi contaminată cu sub-tema „logodnica înlocuită" şi „acul de păr fermecat". Eroina suferă, ca şi tipul asiatic, mai multe metamorfoze. Într-o poveste toscană, eroina este transformată într-o enormă scrumbie, care la rândul ei este omorâtă şi zvârlită într-un parter de măcieşi. Aici se preface într-un măcieş „miraculos de mare", care e adus prinţului ca o rară curiozitate. Din măcieş se aude un glas: „Încet! Să nu mă loviţi!" Prinţul desface cu un briceag măcieşul, şi fata cea frumoasă iese nevătămată.[65] În varianta greacă, fata se preface într-o mică scrumbie de aur, apoi într-un lămâi. Când un bătrân apucă securea să-l doboare, aude un glas: „Loveşte sus, loveşte jos! Nu lovi la mijloc, căci ai să răneşti o fată![66] Ceea ce ne aminteşte întru totul poveştile santali. În basmul românesc "Cele trei rodii de aur", fata cea frumoasă este prefăcută de ţigancă într-o păsărică, pe care porunceşte s-o taie; din sângele păsăricii creşte un brad frumos şi înalt'"[67]. De altfel,

credinţele că din trupurile unor anumiţi oameni căzuţi printr-o moarte violentă răsar specii vegetale, nu se întâlnesc cu exclusivitate în basme. Vechea cronică a lui Pseudo-Turpin povesteşte cum, după o mare bătălie, din cadavrele creştinilor au răsărit trandafiri bine-mirositori, iar din cele ale sarazinilor tufe de măcieş. De asemenea, se spune că pe câmpul de luptă de la Towton a crescut un soi de trandafir sălbatic.[68]

S-a observat că aproape toate eroinele povestirilor menţionate mai sus nu numai că se transformă la moarte într-o plantă - ci sunt şi născute dintr-un fruct. Solidarizarea lor cu o specie vegetală este, astfel, desăvârşită. În anumite variante româneşti ale basmului „Cele trei rodii", descendenţa eroinei dintr-un fruct este arătată în alt chip: unul din părinţi capătă de la un sfânt un măr şi, după ce-l mănâncă, dă naştere fetei. Aşa, bunăoară, un unchiaş, căpătând de la Sfânta Vineri un măr şi mâncându-l, o fată i se născu din pulpă.[69] Basmul acesta, ca şi altele analoage, aparţin temei fecundării prin ierburi şi fructe.[70] Unul din exemplele clasice în literatura folclorică este *Pentamerone,* II, 3, unde se povesteşte despre o fecioară care rămâne grea mâncând o frunză de trandafir.[71] Ovidiu aminteşte tradiţia după care Marte s-a născut din Junona fără ajutorul lui Jupiter, atinsă fiind Junona cu o floare de către zeiţa Flora.[72] Penzer a adunat destule exemple de concepţie prin fructe cereşti.[73] Motivul folcloric, ca şi credinţele reale în concepţia prin plante, este de altfel extrem de frecvent.[74]

Cercetarea exhaustivă a acestei teme folclorice depăşeşte economia articolului de faţă. Am amintit însă câteva poveşti orientale şi occidentale referitoare la naşterea din plante sau prin mâncarea unui fruct, precum şi tema prefacerii unei zâne sau a unui erou, mort în împrejurări tragice, într-un arbore sau într-o floare - pentru a pune în lumină universalitatea acestui „motiv" şi a arăta, în acelaşi timp, nenumăratele „subteme" la care a dat naştere, printr-o evoluţie firească sau prin contaminarea cu alte teme folclorice. Ceea ce este esenţial tuturor acestor legende şi poveşti este relaţia genetică între om şi plantă.[75] Eroul sau eroina se nasc dintr-o plantă sau se transformă după moarte, într-o plantă. Evident, aproape în unanimitatea cazurilor, această moarte nu este decât aparentă.

S-ar putea spune că eroina își schimbă doar înfățișarea, pentru o bucată de vreme, căci, în cele din urmă, își recapătă forma umană. Ceea ce ni se pare important, în tot grupul de documente etnografice și folclorice pe care l-am analizat, este amănuntul că plantele răsar pe locul unde eroina sau eroul și-au găsit o moarte tragică.[76] Ca și cum chiar faptul uciderii violente și, de cele mai multe ori, prin înșelăciune, a unei ființe, ar aduce după sine *creația* unei plante. Într-adevăr, am văzut că florile nu răsar pe orice mormânt, ci numai acolo unde sunt îngropați prinți sau zâne ucise mișelește, ființe semi-legendare răpuse prin înșelăciune, războinici căzuți în luptă. Documentele folclorice de care dispunem păstrează în unanimitate acest amănunt, plin de semnificație: moartea naturală nu e creatoare; numai dintr-o ființă extraordinară (zână etc.) căreia i se rupe brusc firul vieții se poate „naște" ceva. O asemenea viață, incomplet consumată în condiția umană a eroului, încearcă să se prelungească sub o altă formă: plantă, pom, floare.

Evident, nu afirmăm că această idee, așa cum am formulat-o mai sus, se află întotdeauna activă în legendele și poveștile de care ne-am ocupat. Nu avem de-a face atâta cu idei - cel puțin în această categorie de produse folclorice - cât cu mituri. Și amintirea, dacă nu chiar prezența mitului arhaic al creației prin sacrificiu, este ușor identificabilă în legendele și poveștile menționate mai sus. Desigur, toate aceste produse folclorice și-au căpătat autonomia față de mitul inițial; ele nu-și propun să explice Cosmosul sau un anumit aspect al vieții cosmice; iar, pe de altă parte, ele nu sunt creația aceluiași grup social care a dat naștere miturilor cosmogonice. Dar asemenea produse folclorice sunt solidare cu miturile cosmogonice, în sensul că participă la același univers mental. Ne interesează mai puțin să știm dacă povestitorul santali sau român e „conștient" de implicațiile metafizice ale episodului nașterii eroului dintr-o floare sau transformării cadavrului acestuia într-o plantă. *Important, pentru noi, este faptul că asemenea episoade aparțin aceluiași univers mental al miturilor cosmogonice, a căror substanță metafizică nu poate fi pusă la îndoială. Ideile cosmologice – îndeosebi ideea de creație prin autosacrificiu - sunt prezente și active într-un*

număr considerabil de rituri și credințe derivate din asemenea rituri. Sacrificiul cosmologic al lui Purusha, „gigantul primordial" din membrele căruia iau naștere lumile și tot ce are viață, este, într-un anumit sens, prototipul ideal al riturilor de construcție, al sacrificiilor pentru deschiderea minelor sau lansarea corăbiilor etc.; căci toate acestea din urmă, precum și credințele și legendele la care au dat naștere, derivă din ideea că nici o „creație" și nici o „însuflețire" a unui lucru construit (casă, corabie etc.) nu se poate dobândi fără jertfă.

În legendele ierburilor crescute sub crucea Mântuitorului, legende care aparțin unui corp de credințe populare străvechi, preluate de creștinism din lumea păgână și transfigurate de noua religie, se pot deosebi elemente din teme mitice arhaice; a) mitul creației lumii vegetale din corpul unui zeu; b) creația unui zeu sau a unei ființe mitice răpuse în împrejurări tragice; c) solidaritatea mistică între om și plantă. Inutil să adăugăm că aceste elemente mitice arhaice, devenite demult autonome (desprinse, adică, din ciclul originar al mitului cosmogonic), au căpătat un sens nou și o nouă substanță metafizică, îndată ce au fost asimilate și transformate de creștinism. Mesajul creștin n-a introdus numai o perspectivă nouă în lumea mistică și morală, ci a *salvat* și moștenirea mitică a antichității, integrând în marea dramă cosmică și acordând valori spirituale tuturor miturilor referitoare la „creație", „naștere" și „moarte". Nu e locul aici să stăruim asupra transformării mistice și morale a mitologiei arhaice prin creștinism. În paginile de față ne-am propus doar să arătăm luminile pe care le pot afla studiile folclorice în istoria religiilor și a miturilor pre-creștine.

NOTE

1. Oskar Dähnhardt, *Natursagen,* vol. II (Leipzig, 1909), p. 228.

2. Dähnhardt, *op. cit.,* p. 228-229.

3. Dähnhardt, *op. cit,* p. 229-230. 299-300.

4. *The Book of tke Cave of Treasures,* trad. din siriacă de Wallis Budge (London, 1927), p. 53. Şi pentru ruşi Golgotha e centrul pământului; vezi Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens,* Helsinki, 1923), p. 72; cf. *ibid.,* p. 93, nr. 2; Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Buc, 1937), p. 35.

5. Dähnhardt, *Natursagen,* II, p. 230 (stejarul din Hebron), p. 231 sq.

6. S. Fl. Marian, Legendele Maicii Domnului (Buc, 1904), p. 117 sq.; mama nu şi-ar fi îngrijit copilul; fiii nu şi-ar fi plâns părinţii morţi; oamenii nu s-ar fi cununat; vaca nu şi-ar fi alăptat viţelul; codrul n-ar fi fost îngrijit etc.

7. *Book of the Cave,* p. 53; Cosmologie şi alchimie babiloniană p. 34 sq.

8. Dähnhardt, *Natursagen,* II, p. H57.

9. F. Ohrt, *Herba Gratia plena, Die Legenden der älteren Segensprüche über den Göttlichen Ursprung der Heil - und Zauberkräter* (F. F. Communications, nr. 82. Helsinki, 1929), p. 21.

10. Ohrt, *op., cit.,* p. 23. Cum au creat Iisus şi Fecioara Maria arborii; cf. K. Krohn, *Magische Ursprungsrunen der Finnen* (F. F. Communications, nr. 52, Helsinki, 1927, p. 49 sq.).

11. *Herba, gratia plena, p.* 14.

12. Ohrt, *op. cit,* p. 20.

13. *Ibid.,* p. 18.

14. *Ibid.,* p. 17.

15. Wallis Budge, *Coptic Apocripha,* London, 1913, p. 244.

16. S. Fl. Marian, *Naşterea la români,* p. 111.

17. G. Dem. Theodorescu, *Poezii populare,* p. 28; Tudor Pamfile, *Crăciunul,* p. 67.

18. Al. Rosetti, *Colindele religioase la români* (Acad. Rom., 1920), p. 48.

19. S. Fl. Marian, *Nașterea,* p. 111; G. Dem. Theodorescu, *op. cit.,* p. 27; Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal* (Buc, 1914), Nr. XC, CXVI.

20. N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească,* vol. II (Buc, 1938), p. 94.

21. *Întrebări și Răspunsuri,* editate de Al. Ciorănescu („Cercetări literare", vol. I, 1934, p. 47-82), p. 72. Am simplificat transcrierea.

22. S. Fl. Marian, *Nașterea, p.* 110-111.

23. G. Dem. Theodorescu, *Poezii populare,* p. 28.

24. Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă,* (Buc, 1914), p. 10.

25. E. Voronca, *Datinile și credințele poporului român,* vol. I, (1903), p. 901; Cf. Cartojan, *op. cit.,* p. 95. În *povestea copilăriei* din *Pistis Sophia,* Fecioara Maria spune lui Iisus: „Te-am găsit în vie; Iosif punea țărușii de vie".

26. Texte în Frazer, *Adonis, Attis, Osiris,* vol. I, p. 267, nr. 3; *Spirits of the Corn,* vol. 1, p. 14.

27. Citat din A. Schlosser, *Die Sage von Gaalgenmännlein* (Münster, 1912), p. 85.

28. Wallis Budge, *From fetish to God in ancient Egypt* (Oxford, 1931), p. 372; The Egyptian Heaven and Holl (London, 1905) vol. II, p. 188, etc.; Mircea Eliade *Locum Refrigerii...* („Zalmoxis", I, 1938), p. 205-206.

29. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection,* vol. 1, p. 38, 39, 45.

30. Mircea Eliade, *Yoga,* p. 107.

31. Mircea Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy* („Zalmoxis" I, p. 80-129), p. 96 sq.; cf. Frazer, *The Scapegoat,* p. 410 sq.

32. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* vol. I (Paris, 1895), p. 156.

33. Wallis Budge, *The Bandlet of Righteusness* (London, 1929), p. 4.

34. R. Pettazzoni, *La Mitologia giaponese* (Bologna, 1929), p. 53, notă. Wieger, *Textes historiques,* vol. 1.(1902), p. 19 afirmă că chinezii au împrumutat de la malaezi şi siamezi mitul lui P'an Ku.

35. *Vishnu-Purâna,* I, 5. Tema celebră a naşterii lumilor prin „sacrificiul" lui Purusha (gigantul primordal) este discutată într-o sumă de lucrări. Vezi acum în urmă Dumézil, *Flamen-Brahman* (Paris, 1935), p. 88 sq.

36. Pettazzoni, *La Mitolonia giaponesc,* p. 67, notă.

37. Bundehesh, X, 1.

38. Bundehesh, XIV, 2.

39. Denkard, VIII, 31, 30; cf. A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* vol. I, (Upsala, 1918), p. 14 sq.

40. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* vol. I, (1894), p. 306 sq.

41. Vezi discuţia şi analogiile indo-europene în cartea lui Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (Halle, 1923), p. 315 sq.

42. Daniel Briton, *Mythes of the New World.* ed. II, (New York, 1876), p. 183 sq. Alte versuri şi analogii în Stith Thompson, *Motif, Index of folk-literature,* vol. I, (Helsinki, 1932), p. 150 sq.; A. II. Krappe, *La genèse des mythes* (Paris, 1938), p. 260 sq.

43. „Revue Celtique", XII (1891), p. 67-69, citat de Dumézil. *Flamen-Brahman,* p. 80.

44. Vezi cartea noastră *Yoga,* p. 112.

45. *Catapatha Brahmäna,* XII, 7, 1, 2-9.

46. Cf. câteva în Joret, *Les plantes dans l'antiquité* (Paris, 1904), vol. II, p. 509.

47. *Bonifacy, Cours d'etnographie indochinoise* (Hanoi, 1919), p.53: N. Matsumote, *Essai sur la mythologie japonaise* (Paris, 1929), p. 120-121.

48. *Ramayana* I, 38; *Mahäbhärata,* III, 106; *Bhagavata, Purana,* IX, 2, 8; cf. J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara*

dumbara („Journal asiatique", 1926), p. 25-36; P. C. Bagchi, *Preayan and pre-dravidian in India* (Calcutta, 1929), p. 154.

49. J. Przyluski, *Les Udumbara*, p. 36.

50. Cf. *Yoga*, p. 288 sq.

51. W. W. Rockhil, *The Life of the Buddha* (popular edition), p. 10, rezumând *Dulva*, vol. III.

52. J. Przyluski, *Les Empalés* („Mélanges Chinois et Bouddhiques", vol. IV, Bruxelles, 1936, p. 1-51), p. 16 sq.

53. *Mahäbhärata*, I, 63, vers 2456 și urm.; Przyluski, p. 10. Textul întrebuințează, à propos de nașterea lui Krpa și Krpi, când locativul, când ablativul.

54. Przyluski, *op. cit.*, p. 19.

55. Vezi textele reproduse de Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, vol. I, p. 21-22, etc. Alte versiuni ale aceluiași mit, *mai vechi*, vorbesc de planta rivas crescută din sămânța lui Gayomard, plantă care la rândul ei dă naștere perechii primordiale, Masjay și Masjánay; *ibid.*, p. 18, 25, 73, 75, 76, 79, 81, 82, 92.

56. Pausanias, VII, 17 și Arnobius, *Adversus nationes*, V, 5; cf. discuția lui H. Hepding, *Attis, seine Mythen und Kult* (Gissen, 1903), p. 106 sq.

57. *Argonauticele*, v. 18-20.

58. Cosmologie și alchimie babiloniană, p. 57 sq.; *Zalmoxis*, I, p. S5 sq.

59. *Santal Folk Tales*, vol. III (Osie, 1929), p. 297 sq.; Przyluski, *Les Empalés* p. 24-25, citind pe Bompas, *Folklore of the Santal Parganas*, nr. 25.

60. Bompas, nr. 155; Przyluski, p. 26-28.

61. Przyluski, *op. cit.*, p. 41.

62. Gimbattista Basilo, *Il Paentamerone*, v. 9; ediția Penzer (London, 1932), vol. II, p. 150 sq.; *ibid.*, p. 158 sq., bibliografie exhaustivă a temei, completând referințele din Boilte și Polivka, vol. II, p. 125; IV, p. 257.

63. Dracott, *Simla Village Tales* (London, 1906), p. 226 sq.

64. M. Frere, *Old Deccan Days* (ed. III, London, 1881), p. 79 sq. Discuția completă a acestei teme, precum și a întregului material din acest articol, se găsește în capitolul V, partea I, a cărții noastre *La Mandragore.*

65. E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident* (Paris, 1922), p. 84.

66. *Ibidem,* p. 84-85.

67. Lazăr Șăineanu, *Basmele române* (Buc. 1898), p. 307 sq.; cf. si varianta munteană a basmului „Cele două sălcii", *ibid.,* p. 300-301.

68. T. F. Thiselten Dyer, *The Folk-Lore of Plants* (London, 1889), n. 14 sq.; A. H. Krappe, *The Science of Folk-Lore* (London, 1930), p. 232.

69. Șăineanu, *Basmele,* p. 308, 309.

70. E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus,* vol. I, (London, 1894), p. 154-155, mătrăguna ca plantă fecundantă; p. 155 sq., fecundare prin ierburi, insecte etc.

71. Traducere Penzer, vol. II, p. 192 r.q.

72. *Fasti,* v, 255, ediția Frazer, *The Fasti of Ovid,* vol. IV, p. 23.

73. *Ocean of Story,* vol. II, p. 136; p. 263.

74. În afară de exemplele amintite de Hartlane, Frazer și Penzer. cf. Briffault, *The Mothers* (London, 1927), vol. II, p. 452-455; Penzer, *Pentamerone,* vol. I, p. 92.

75. Aceeași idee stă la baza altui ciclu de povestiri, care arată cum o pereche de bătrâni sau un bătrân dobândește un copil dintr-o bucată de lemn. De obicei copilul se naște într-un tei, numindu-se de aceea *Tei legănat* și duce o viață întru totul eroică. Vezi P. Caraman, *Xilogénèse et lithogénèse de l'homme,* „Zalmoxis", I, 1938, p. 177-196.

76. Sângele dobândit printr-o moarte violentă - gladiatori, martiri - avea, atât în antichitate cât și în lumea creștină, extraordinare virtuți terapeutice; cf. Franz Dölger, *Gladiatorenblut und Martyrenblut* (Bibliothek „Warburg", Vorträge, 1923-1924, Leipzig, 1926, p. 196-214). Lupta de gladiatori era un *ritual;* martirajul era un *sacrificiu;* sângele astfel dobândit era „creator".

[„Revista Fundațiilor Regale", nr. 18, nov. 1939, 19 pagini]

MĂTRĂGUNA

D. AUREL CANDREA a publicat în 1923 o serie de articole în „Adevărul literar", sub titlul general de *Studii de folclor,* grupate puțină vreme în urmă într-un elegant volum editat de „Cultura Națională" și intitulat *Iarba fiarelor.* Nu am la îndemână decât articolelė din „Adevărul literar", dar, după cât se pare, ele n-au fost prea mult schimbate nici amplificate la retipărirea în volum. În două dintre aceste articole (29 iulie și 5 august 1923), d. Aurel Candrea se ocupă de legenda mătrăgunei la popoarele europene și analizează credințele poporului românesc cu privire la această plantă magică. Izvoarele streine ale d-lui prof. Candrea sunt bine știutele opere ala fraților Grimm, Wuttke, Hovorka și Kronfeld, Rolland și ceilalți. Izvoarele românești sunt iarăși foarte întinse. Totuși, există atâtea legende asupra mătrăgunei și atâta bibliografie critică absolut necesară încât nici un folclorist nu poate fi sigur că a citit tot și a consultat toate colecțiile. Există, de pildă, foarte multe monografii și studii moderne asupra mătrăgunei care i-au scăpat cu desăvârșire d-lui prof. Candrea.

După redactarea memoriului meu *Cunoștințele botanice în vechea Indie* („Buletinul Societății de Științe din Cluj", oct. 1931, tom. VI, p. 221-237), am adunat mult material cu privire la folclorul mătrăgunei în China, Persia și țările orientale din jurul Mediteranei. Cred că ar fi instructiv pentru folcloriști să public aici o parte din aceste note, menite numai să completeze capitolul d-lui Aurel Candrea din *Iarba fiarelor* închinat mătrăgunei.

D. A. Candrea publică mai multe versiuni (latinești, europene, românești) asupra operației atât de dificile și primejdioase a scoaterii rădăcinii de mătrăgună din pământ. Iată aici tradițiile chineze transmise de

Cu Mi (1230-1320) în lucrările sale *Chi yu t'am tsa ch'ao* (B) şi *Kvei sin sbi* (A) fragment tradus de Bernard Laufer în eruditul său studiu, *La Mandragore,* pe care d. Candrea nu-l cunoaşte (în *T'oung Pao,* 1917, p. 1-3): „Câteva mii de *li* la vest de ţările musulmane solul produce un lucru extrem de veninos şi asemănător în ansamblul său figurii unui om: de fapt, are aparenţele ginseng-ului (vezi mai departe). Se numeşte yapu-lu. Planta aceasta creşte în pământ la o adâncime de câteva zeci de picioare.

Dacă un om se loveşte din greşeală de plantă, exalaţia ei veninoasă îl face să moară. Iată mijlocul de a o lua. Înainte de toate, se sapă o groapă, destul de mare ca să încapă un om în ea, în cele patru părţi (ale rădăcinii). Apoi se leagă de ea, cu ajutorul unei curele de piele un câine. Cu un băţ se bate câinele şi acesta fuge smulgând cu el rădăcina. Copleşit de aburii otrăvii, câinele moare pe loc. Atunci se îngroapă rădăcina într-o gaură (B: într-o altă gaură) şi după un an poate fi scoasă şi uscată la soare. Ea este amestecată cu alte ingrediente (B: pentru ca natura sa să fie dominată) şi de câte ori e nevoie de intervenţia ei se amestecă cu puţin vin şi se dă ca băutură; întreg trupul celui care o bea va fi paralizat şi va cădea într-o torpoare ca şi cum ar fi mort. Chiar dacă va fi împuns cu cuţite nu va băga de seamă. După trei zile, dacă i se dă o mică doză de doctorie (?) se va reîntoarce la viaţă. Poate acesta era procedeul întrebuinţat de Hva T'o care, pe vremuri, ştia să deschidă intestinele şi să cureţe stomacul pentru a vindeca bolnavii. Am auzit că o provizie dintr-această doctorie e păstrată în Farmacia Imperială. Pai T'in-yu a aflat-o de la Lu-Sun-Yai. Unii spun: ofiţerii avizi şi funcţionarii asupritori din zilele de azi, când au defraudat şi sunt acuzaţi iau aşa numita doctorie de 100 de zile. Nu este oare planta aceasta de care am vorbit noi?" (Laufer, pp. 2-4.)

Ya-pu-lu nu este altceva decât termenul arabo-persan *abruh* sau *yabruh,* prin care se desemnează fructul mătrăgunei. Mătrăguna (care în limba română are foarte frumoase nume) se cheamă în arabă toffâh-el-jinn, adică „mărul spiritelor" sau sirâj-el-kotrob, „lampa spiriduşilor"; de asemenea, la ba şi beid-l-jinn („oul spiritelor", vezi Leclerc, *Traité des simples,* vol. II, p. 246; III, 240, citat de Laufer).

Mătrăguna este o plantă care a fost alăturată pretutindeni de calități antropomorfice. Este adevărat că rădăcina ei seamănă adesea cu un corp de om. (D-lui Candrea i-au scăpat cele 6 rădăcini sculptate în chip de om, culese din Orientul apropiat si reproduse de Lustan în „Zeitschrift fur Ethnologie", vol. XXIII, 1891, pp. 726-28. Autorii clasici nu relevă această formă antropomorfă a mătrăgunii. Numai un citat păstrat în *Codex Neapolitanus* al lui Dioscoride ne spune că rădăcina de mătrăgună era numită anthropomorphos în lucrarea pierdută a lui Pseudo-Pitagora asupra efectelor plantelor. De asemenea, Columbella *(De re rustica,* x, 19, 20) vorbește despre *planta semihominis* (Laufer).

Calitatea ei soporifică a fost cunoscută de autorii clasici (Aristot, *De somno et vigilis;* Teophrast, *Hist. plant,* IX, 9, 1; Xenophon, *Symp,* II, 24; Dioscoride, IV, 76). Povestea cu câinele nu se găsește nici la Pliniu, nici la Dioscoride, dar e bine redată de Flavius Joseph, *De bello judaico, VII,* 6, 8; iar Elian *(Hist an,* XIV, 27) o numește *cynospastus* („dezrădăcinată de un câine") sau *aglaophotis* („lumină strălucitoare"; cf. Pliniu, XXIV, 102). Despre luminozitatea acestei plante, vezi, pentru tradițiile islamice, Leclerc, *Traité des simples,* vol. II, 247 (citat de Laufer, 12-13).

Se leagă de mătrăgună o întreagă serie de superstiții, toate antropomorfice. Un alt grup de tradiții chineze, care nu se întâlnesc în Cu Mi, vorbesc de mătrăgună asemenea lui Maimonide. Acesta spune, apropo de cartea *Agricultura Nabateenilor,* că Adam în cartea sa a menționat un arbore a cărui rădăcină are forma unui om și pronunță cu voce tare cuvinte inteligibile (Chwolson, *Die Seabier,* II, p. 458; citat de Laufer). Planta chineză, *ginseng,* este, de asemenea, antropomorfizată și chinezii cred că poate vorbi. Dar între ea și mătrăgună există diferențe. Mai întâi *ginseng-ul* nu e o plantă veninoasă; dimpotrivă, ea restabilește viața. Nu e nici primejdios, nici fatal să culegi *ginseng* și planta aceasta n-a ajuns obiect de magie. Credințele antropomorfice relative la *ginseng* sunt proprii chinezilor și nu le-au împrumutat popoarelor occidentale care aveau planta antropomorfică în mătrăgună (Laufer, p. 20-21).

În ceea ce privește această particularitate de a vorbi a *ginsengului,* Laufer crede că ea era populară în China înainte ca noțiuni analoage

să fie create în Europa relativ la mătrăgună. De altfel, chinezii n-au cunoscut mătrăguna înainte de dinastia Sung (960-1280). „Dar, dacă e adevărat că *ginseng-ul* era un obiect de comerț între China și Persia, se pune întrebarea dacă strigătul mătrăgunei, idee care apare în evul mediu, nu este rezultatul direct al poveștilor chineze privitoare la *ginseng*" (Laufer, p. 21).

D. Aurel Candrea a recoltat, într-adevăr, multe referințe la credințele românilor și ale altor popoare relativ la facultatea de a vorbi a mătrăgunei. Se mai observă și alte superstiții interesante: puterea mătrăgunei de a dărui copii celui care o posedă, de a aduce bani în casă, de a vindeca, de a descuia lacătele etc. Apoi, o caracteristică: rădăcina se moștenește din tată în fiu, însă trebuie să treacă în stăpânirea fiului cel mic, care e obligat să depună în coșciugul tatălui său o bucată de pâine și un ban de aur sau de argint. E acesta un obicei foarte ciudat, o reminiscență de ultimo-genitură. Se mai spune, de asemenea, că rădăcina trebuie scăldată, îmbrăcată și împodobită, adusă la masă; dacă nu i se dă de mâncare, țipă ca un copil mic.

Credințele acestea trebuie să-și aibă un substrat. În general, legendele plantelor antropomorfice prezintă această caracteristică; ele cuprind istoria spirituală a omului, în ele se trădează concepția omului despre sine, despre cosmos și despre zei. Mătrăguna se pare că are o foarte interesantă istorie în urma ei.

Vom încerca s-o descifrăm în foiletonul următor.

[„Cuvântul", 18 nov. 1033, p. 1-2].

LEGENDA MĂTRĂGUNEI

NOTE ȘI BIBLIOGRAFIE

ÎN FOILETONUL PRECEDENT am examinat câteva legende asiatice asupra mătrăgunei, care completează tradiția europeană. Planta aceasta, atât de mult antropomorfizată, este una din puținele cu caracter *cosmic;* adică, legenda ei trădează o preocupare de a explica creația, nașterea etc., dar nu o „explicație" ca în poveștile populare etiologice, bazată pe un calambur filologic sau pe un vag proces de asociație, ci un adevărat efort de sinteză realizat sub semnul magic al folclorului.

Să se observe mai întâi legăturile dintre calitățile atribuite de către popor mătrăgunei și „ierbii fiarelor". D. Candrea a adunat destule citate în această privință. Mătrăguna poate descuia lacătele, poate face să sară porțile. Însușirea aceasta magică - de a descuia, de a ajuta „intrarea", trecerea „dincolo", instaurarea unei noi condiții - este o rămășiță foarte evidentă a riturilor „de trecere". Mătrăguna nu ajută numai descuierea lacătelor, ci și *nașterile.* În multe părți ale Europei (vezi citatele în Candrea) se crede că cel care posedă o rădăcină de mătrăgună va avea copii mulți și nașterile vor fi ușoare. Este aceeași calitate de a facilita „trecerile", „intrările".

Tot despre mătrăgună se crede că strălucește noaptea. Această însușire photică este împrumutată perlei. Dar perla are un simbol foarte precis în folclorul vechi, mai ales în credințele mediteraniene și australo-asiatice; ea simbolizează principiul feminității, al fertilității, pentru că se găsește în scoici - și scoicile au avut totdeauna valoarea magică a matricei (procesul vulva-scoica-perla). Se poartă coliere de scoici pentru apărarea vieții, pentru promovarea ei, pentru întărirea magică a puterii creatoare. Luna a fost identificată cu marea, cu oceanul, cu aceeași forță cosmică feminină; de aceea perla a fost numită „picături de lumină", „strălucitoare

noaptea"; şi pentru că se găseau în scoici (vulva) se credea că sunt aidoma cu grăuntele de magică feminitate creat acolo de lună.

Luna, oceanul, scoicile, perla, voalul (spuma mării care a creat pe Aphrodite), mătrăguna, iarba, fiarelor - iată un lung proces de asociere, bazat pe aceeaşi logică folclorică, prin care se încearcă a se explica marea taină: viaţa, fecunditatea, naşterea. Mătrăguna participă la aceste procese de explicaţie cosmică. De aici valoarea ei magică, de aici puterea pe care o exercită asupra fertilizării. Se ştie că, în credinţa poporului, mătrăguna creşte pe locul unde a fost spânzurat un om virgin. Picătura de spermă a spânzuratului rodeşte; fructul acestei uniri are însuşirea de a ajuta naşterile. Este o unire magică, între spermă şi pământ.

Puterea toxică a mătrăgunei este explicată tocmai prin acest caracter „interzis", sacral, magic, al ei. Scoaterea ei din pământ trebuie făcută - după cum am văzut în foiletonul precedent - cu multă grijă şi cu ajutorul unui câine (câine negru). Dacă ne amintim rolul pe care îl are câinele în viaţa sufletească populară (mediteraneană, micro-asiatică), legătura aceasta nu ne pare enigmatică.

Profesorul George Eliot Smith, într-una din cărţile sale asupra originii şi difuzării culturii europene, *The Evolution of the Dragon* (Manchester, 1919) emite o ipoteză asupra legăturii dintre câine şi mătrăgună, care ne poate ajuta în sumarele noastre note de faţă. Elliot Smith arată mai întâi că delfinul şi câinele-de-mare sunt socotiţi în folclorul levantin protectori ai perlelor, după cum balaurii sunt protectorii comorilor, ai usturoiului (simbolul virilităţii, al esenţei masculine) în folclorul continental. Pe pământ, crede el, câinele ia locul câinelui-de-mare. Mai ales că mătrăguna (ca şi scoicile, perlele, aurul, toate obiectele ce se pun în mormânt pentru a „susţine" mortul prin valoarea lor magică), are o funcţiune magică, de a face „trecerea", descuierea, intrarea în alt loc (naşterea şi moartea). Există o intimă asociaţie între câine şi zeii infernali. (Hecate, ritualul renaşterii mortului la egipteni, câinele divin Anubius şi placenta; vezi Moret, *Mysteres Egyptiens,* pp. 77-80). Semnul hieroglific al cuvântului egiptean *mes,* „a da naştere", consistă din pieile a trei câini

(sau șacali, vulpi). Câinele cu trei capete, Cerberus, care apără pragul Infernului, poate să aibă o legătură directă cu acest semn grafic egiptean, care simbolizează trecerea prin pragul vieții (George Elliot Smith).

Există o credință universal răspândită asupra câinelui ca o călăuză a mortului. Materialul este atât de abundent încât nu mai e nevoie să stăruim aici. S-ar putea ca ipoteza lui Elliot Smith să nu fie atât de paradoxală pe cât pare. Ea ar explica straniul rol al mătrăgunei; pe de o parte „deschizătoare" de porți (fiare, uși, naștere) pe de altă parte legată de viața cealaltă, de moarte. Mai rămâne de lămurit fantasticul legendelor acestei plante cu caracter „cosmic"; legătura ei cu virginitatea, cu sexualitatea neîncepută, hermafroditismul, cu zonele lunare. Vom încerca să continuăm aceste investigații altă dată, poate chiar în acest loc.

Adaug o bibliografie sumară, nu numai asupra mătrăgunei, ci și asupra perlelor, scoicilor, vieții infernale. Toate acestea ne ajută să înțelegem sensurile folclorice ale mătrăgunei.

Bibliografie

Brugsch, *Die Alraune als altägyptische zauberplanze,* Zeitschrift für Aegypt. Sprache, Bd. XXIV, 1891, p. 31 și urmare (p. 35, 36, important).

Henri Gauthier, *Le nom hierogliphique de l'argile rouge d'Eléphantine,* Revue Egyptologique, t. XI, nr. 1-2, 1904, p. 1 și urmare (asociația dintre mătrăgună și substanța roșie din povestea distrugerii lumii).

James Frazer, *Jacob and the Man drakes, Proceedings* of the British Academy, vol. VIII, 1917, p. 307 și urmare (studiu de rară erudiție).

G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragin,* pp. 192-206; Kumagusu Minakata, „Nature", 1905, April 25, p. 608; August 13, 1896, p. 343 (legende și chimie).

Dr. Fr. Houssay, *Les théories de la Genès à Mycènes et le sens zoologique de certains symboles du culte d'Aphrodite,* Revue Archeologique, 1895, p. 13 și urmare (de consultat cu precauție).

K. Tumpel, Die „Muschel der Aphrodite", Philologus, Bd. 51, 1892, p. 385 (asociația Aphrodite cu Sepia, Lóligó etc. Studiu capital).

Lippmann, *Alraun uns schwarzer Hund,* „Abhandlungen", vol. I, pp. 190-204 (important pentru documentele magico-alchimice).

Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* vol. IV, (pp. 653-655).

C. B. Randolph, *The Mandragora of the Ancient, in Folk-lore* and Medicine, Proc. Amer. Academy of Arts and Science, V, XL, Boston, 1905, pp. 485-537.

Restul bibliografiei se găsește în Laufer, Frazer și Randolph, operele citate. La studiul medical al mătrăgunei, adaugă nota din British Medical Journal, 15 March 1890, p. 620, pentru efectele terapeutice. Pentru tot ce privește medicina mătrăgunei, sunt îndatorat prietenului meu dr. K. T. Matsumaro, de la Imperial University, Tokyo, care a binevoit să-mi pună la dispoziție notele sale asupra chestiunii.

[„Cuvântul", 23 nov. 1933, p. 1-2].

PIATRA ŞERPILOR

[Studiu de folklor comparat]

ASOCIAŢIA ÎNTRE şerpi sau balauri şi pietrele preţioase a fost o matcă fertilă pentru creaţiile folclorice. De aici a luat naştere un vast grup de legende. Simbolismul şarpelui şi al balaurului are o mare difuziune în spaţiu şi timp. Anevoie am putea vorbi despre originea acestui simbolism, precizând rasa sau cultura care l-a creat. Cu atât mai anevoie, cu cât polivalenţa simbolică a şarpelui şi a balaurului prezintă ea însăşi taine de nepătruns. În cadrul legendelor de care ne ocupăm acum se poate însă vorbi cu certitudine de originea lor geografică şi istorică. Em. Cosquin, în cartea sa *Les contes indiens et l'Occident* (Paris, 1922), a adunat destule documente asupra acestor legende ale şerpilor păzitori de nestimate şi asupra „pietrei şerpilor". Este una din puţinele teme studiate de eruditul folclorist francez care îşi verifică teza sa despre originea indiană a poveştilor europene. Trebuie să atragem încă o dată atenţia că Em. Cosquin[1] dovedeşte *numai* originea indiană a *legendei* „pietrei şerpilor", adică a formei noi (alterată, dramatizată, „fantastică"), pe care imaginaţia indiană o dă unui simbol arhaic.

Credinţa că nestematele - sau numai unele din ele - sunt pietre căzute din capul şerpilor şi al balaurilor nu este decât alterarea vechiului mit al monştrilor subterani păzitori de comori. Că această pază le este încredinţată ca o misiune, înţelegem dintr-o legendă din Anvergne, culeasă de Sébillot[2] în care se spune că şerpii păzitori de comori poartă la gât, „on marque de leur mission", un inel de aur. Fără îndoială că inelul nu este decât amintirea confuză a „pietrei şerpilor". Credinţa - de origine indiană - în existenţa acestor pietre fabuloase a dat naştere superstiţiilor

helenistice (reluate și amplificate de arabi) în legătură cu diamantul. Multă vreme s-a spus că diamantul e toxic și că nu trebuie pus pe buze, tocmai pentru că se credea că a fost purtat în gură de către șerpi[3]. Într-adevăr, șerpii nu sunt numai păzitorii nestematelor: ei sunt, în anumite legende europene, făuritori de magnifice pietre scumpe. Așa, de pildă, în Ungaria se crede că „diamantele sunt *umflate* cum se umflă sticla, de mii și mii de șerpi, în peșteri, și apoi îngropate în nisip"[4]. În România, nașterea unui balaur dintr-un șarpe e astfel descrisă: „Într-o anumită zi de primăvară se adună o sumedenie de șerpi care își amestecă balele, alcătuind din acea spumă o piatră scumpă sau diamant (ea are însușirea de a potoli foamea și setea la cei ce o ling). Șarpele care a înghițit această nestemată se face balaur, adică începe a se lungi și îngroșa, îi cresc aripi și dobândește mai multe capete".[5] Explicația transformării șarpelui în balaur prin înghițirea pietrei scumpe este un element recent în basmele românești. Dar credința în „pietrele prețioase făcute din balele șerpilor" este frecventă pretutindeni în ținuturile românești și a fost remarcată și de Alecsandri.[6] În unele provincii franceze se crede că șerpii se adună o dată pe an și toți laolaltă fac un diamant enorm pe care cel mai mare și-l pune pe frunte. În Cologne, șerpii se grămădesc unii într-alții până ce alcătuiesc o adevărată movilă vie și astfel înlănțuiți se rostogolesc pe malurile unui heleșteu situat între Ardon și Jony și acolo lucrează împreună un diamant magnific. Fiecare șarpe picură un fel de lichid strălucitor, pe care îl păstrează sub limbă, iar doi dintre ei, recunoscuți de toți ca adevărați maeștri, adună această licoare și o ajută să se congeleze. Apoi, șerpii se freacă de piatra scumpă și o șlefuiesc până la desăvârșire, retrăgându-se unul după altul în heleșteu. Cel din urmă dintre ei aruncă nestemata în apă.[7] O veche tradiție chineză afirmă că șerpii hibernează, înghit argilă și primăvara scuipă o piatră neagră pe dinăuntru și galbenă afară.[8] În Wales se crede că „piatra șarpelui" se găsește în coada reptilei, nu în cap; deși, în aceeași regiune se întâlnește credința că pietrele scumpe sunt făcute din saliva șerpilor.[9] În basmul românesc, *Împăratul peștilor,* un pitic vede pe un balaur „vărsând pietre scumpe".[10] În multe părți din Anglia, țăranii

cred că în noaptea Sfântului Ioan, de la miezul verii, şerpii se adună şi, apropiindu-şi capetele, suflă cu toţi şi fac un fel de „inel de sticlă" care se numeşte „piatra şerpilor".[11]

Cele dintâi documente despre „piatra şerpilor" le găsim în *Jâtaks,* marea colecţie de parabole budhiste, redactată în sec. III, dar cuprinzând materiale folclorice extrem de vechi. Astfel, în *Jâtaka* nr. 543 se vorbeşte de o „piatră de culoarea -coccinelei", a cărei strălucire „înroşeşte" capul unui rege al balaurilor (Nâgas). Tot acolo se menţionează „nestemata care poate aduce orice doreşte omul" şi pe care „o mie de Nâgas" au scos-o din „lumea balaurilor" (Nâgas), adică din „ţărmul celălalt".[12] În India, însă, piatra şerpilor alcătuieşte şi astăzi una din temele cele mai populare ale povestitorilor de meserie.[13] Foarte multe proverbe indiene au fost adunate de Otto Böhtlingk.[14] În Ceylan există credinţa că piatra se face în gâtlejul şarpelui. Când acesta vrea să descopere ceva în întuneric, scoate piatra - care străluceşte mai puternic decât cel mai frumos şi mai pur diamant - şi după aceea o înghite din nou. Nestemata aceasta se poate dobândi zvârlind praf asupra ei, când o scoate şarpele ca să-şi lumineze drumul. Omorârea reptilei, însă, aduce nenoroc.[15] Vîhamihira, autorul celebrului tratat de astrologie *Brihatsamhitâ,* ştie că şerpii care se trag din Takshaka şi Vâsuki, precum şi şerpii înţelepţi (*Kâmaga,* „liberi să umble unde le place", adică eliberaţi de *karma*) au perle strălucitoare albastre, în creştetele lor.[16] Smaragdul pentru că era piatra lui Garuda - vulturul mitic, duşman al şerpilor, care le scotea otrava îndată ce-i vedea - era întrebuinţat în India ca cel mai bun antidot al otrăvii.[17]

Fără îndoială că de aici, din India, s-au difuzat în lumea întreagă legendele „pietrei şerpilor". Plinius (Nat. Hist. XXXVI, 10) vorbeşte de *dracontia* sau *dracontites,* piatră preţioasă care se formează în creierul (cerebra) balaurilor. Marele erudit latin îşi indică izvoarele acestei afirmaţii: e mărturia unui anumit Sotacus, care ar fi văzut o asemenea nestemată la curtea regelui Persiei. Tot Plinius (ibid., XXIX, 2) menţionează „oul şarpelui" (ovum anguinum) pe care, în Galia, îl fac vara nenumăraţi şerpi din balele şi sudoarea lor. Este probabil o versiune alterată, „naturalizată" a aceleiaşi răspândite legende a pietrei şerpilor. Philostrat, scriind în sec.

III d. Ch. *Viața lui Apolonius din Tyana,* afirmă (lib. III, eh. 7) că ochiul unor anumiți balauri este „o piatră de o strălucire orbitoare", despre care se spune că posedă virtuți magice și misterioase.[18] Originea orientală a legendei este încă o dată verificată căci Philostrat cunoștea destul de bine tradițiile asiatice. Credințele acestea s-au răspândit pretutindeni, mai mult sau mai puțin pure. În cele mai vechi poeme germanice se menționează „piatra șarpelui", numită și „piatra victoriei".[19] Laponii cunosc tema „șerpilor înlănțuiți", care dau naștere unei pietre scumpe sau unui *ovum anguinum.*[20] Credințe oarecum similare se întâlnesc însă și în America[21] și în Noua Guinee[22]. Nu știu dacă s-a folosit și acest amănunt pentru susținerea tezei - atât de probabile - a dispoziționii miturilor asiatice în Pacific.

După cum era de așteptat, această „piatră a șerpilor" are o virtute mult asemănătoare „obiectelor magice", care nu sunt altceva decât fragmente, desfigurate de imaginația populară, din substanța vitală. Ca și mătrăguna, piatra șerpilor aduce celui care o posedă bogății nesfârșite. Evident, caracterul magic al pietrei este și mai accentuat. Cu ajutorul ei, cel care o are poate face și avea tot ce-i dorește inima. Într-o povestire din Etah (India de Nord), un șarpe dă unei principese o piatră scumpă, spunându-i: „De câte ori vei avea nevoie de ceva, n-ai decât să pregătești ritual o bucată de pământ și să așezi nestemata pe ea, și atunci tot ce-i vei cere, vei dobândi".[23] În Anam, un șarpe dă binefăcătorului său o piatră prin care „poate deveni bogat și obține tot ce vrea".[24] Aceeași temă o întâlnim și la tătarii din Siberia, în Polonia, în Ceylon.[25] În alte basme se spune că „piatra șerpilor" face pe cel care o stăpânește să înțeleagă limba animalelor. Cosquin[26] citează o povestire anumită, una neogreacă și alta veche germană cu aceeași temă. Imaginația populară a contopit aceste două motive paralele: 1) virtuțile magice ale pietrei șerpilor și 2) darul înțelepciunii și al profeției pe care îl au șerpii. Căci ei, fiind o încarnare a sufletelor morților, sunt mai înțelepți decât oamenii și au chiar puteri profetice, pentru că morții știu mai dinainte ce se petrece în lume. A înțelege „limba paserilor" înseamnă a avea acces la realități transcendente,

ascunse omului de rând; căci paserile, ca şi „aripele" în general, simbolizează cunoaşterea metafizică, la care nu poţi ajunge decât prin elevaţie. Toate aceste „superstiţii" traduc în concret simboluri şi principii metafizice.

Istoria fabuloasei pietre a şerpilor verifică încă o dată legea „descompunerii fantasticului". Mitul se descompune, se „concretizează" şi se „dramatizează" (episoade, întâmplări, personaje), după o economie foarte precisă. *„Descompunerea fantasticului" se împlineşte, în măsura în care semnificaţiile originare - create şi alimentate de o puternică intuiţie metafizică - se pierd.* Când emblemele şi „textele" create prin înţelegerea unităţii cosmice sau a dramei umane nu mai găsesc în conştiinţa omului corespondentul originar, adică nu mai provoacă experienţa spirituală iniţială - atunci ele capătă semnificaţii noi, „dramatice" şi „concrete". Latenţele simbolului sunt infinite. Uneori se poate spune că sensuri multiple coexistă într-un simbolism. Alteori sensurile acestea sunt creaţii secundare şi se nasc după o logică foarte strictă.

Nu e greu, aşadar, de înregistrat articulaţiile legendei „pietrei şerpilor". Simbolismul din care s-a desprins această „creaţie populară" este de o covârşitoare bogăţie. Legenda nu este, ea însăşi, decât o foarte plastică amintire a unor „drame" ale căror semnificaţii s-au pierdut sau n-au fost niciodată cunoscute. (Căci trebuie să admitem şi ipoteza că anumite straturi populare n-au asimilat niciodată sensurile originare ale simbolurilor. Chiar în Europa, civilizaţiile ţărăneşti n-au asimilat simbologia şi zoologia creştinismului. Cu atât mai greu am putea crede că păturile agricole, bunăoară, şi-au însuşit, în proto-istorie, simbolismul claselor dominante şi cuceritoare; mai ales în epoci în care „prozelitismul" nu exista). De aceea virtuţile magice ale pietrei şerpilor prezintă „variante", datorită interpretărilor şi tendinţei către concret a mentalităţilor populare. Alături de puterea magică a bogăţiei şi înţelepciunii („limba animalelor"), această fabuloasă piatră începe să aibă şi puterea de a apăra de muşcături şi de a absorbi veninul. Dieudonné de Gozon, care a fost al treilea Mare Maestru al Cavalerilor Sfântului Ioan la Rhodos între 1346-1353, a rămas celebru prin faptul că a omorât balaurul din Malpasso.

Elementele istorice şi elementele mitice sunt amestecate deopotrivă în această legendă. Aşa cum era firesc, prinţul de Gozon a căpătat, în legendă, atributele Sfântului Gheorghe în luptă cu monstrul. Lupta împotriva unui balaur, care bântuie o regiune şi cere cu o crâncenă regularitate fete tinere, este un motiv mitologic care s-a observat într-un mare număr de basme.[27] Pe noi ne interesează însă „piatra balaurului" pe care a văzut-o şi de care vorbeşte Bossio, istoricul ordinului Sf. Ioan, cam 70 de ani după plecarea Cavalerilor din Rhodos. Inutil să spunem că lupta lui de Gozon cu balaurul nu e menţionată în documentele contemporane şi că de ea începe să se vorbească la Rhodos pe la 1521, o sută şi şaptezeci de ani după moartea eroului; inutil, de asemenea, să adăugăm că legenda unui anonim care a ucis un asemenea balaur circulă la Rhodos de la 1420 şi este menţionată de Buondelmonti în a sa *Liber Insularum.*[28] Dacă a avut sau nu loc o asemenea luptă nu ştim; semnificativ este numai amănuntul că fapte „eroice" din străvechi legende sunt atribuite unui Cavaler a cărui personalitate istorică nu suferă îndoială. Această asociaţie nu se explică numai prin bine-cunoscutele legi ale memoriei populare - care transmite asupra personajelor istorice elemente mitice (Alexandru, Roland etc.) - ci pune în evidenţă un fapt mai semnificativ. Orice luptător, împlinind un act de mare curaj, în care îşi riscă viaţa, devine „erou". Asta înseamnă că gestul lui îl „eroizează", îl solidarizează cu o condiţie spirituală supraumană şi îl asimilează unei stări supraistorice. Eroismul - pe care cei vechi îl considerau drept singurul „sacrificiu" obligatoriu pentru războinici, singurul lor vehicul către sacru - scoate pe bărbat din istorie pentru că însuşi eroul, prin actul său de mare curaj, l-a scos din condiţia umană.[29] Întorcându-ne la Cavalerul Gozon de Dieudonne, cronicarul Bossio ne descrie celebra piatră pe care eroul se presupune că a smuls-o din fruntea balaurului rhodian. Ea era de forma şi de mărimea unei măsline şi părea un cristal cu multe culori. Apa în care era pusă bolborosea cu violenţă şi asimila virtuţile pietrei, devenind astfel un antidot împotriva otravei. Bossio citează mărturia unui principe rhodian, din familia lui Gozon, care afirmă că a văzut pe cineva care a vărsat un şarpe de aproape

două palme îndată ce a băut din acea apă.[30] Conrad von Megenburg în a sa *Buch der Natur* afirmă că „piatra şarpelui" trebuie scoasă din creierul monstrului cât acesta este încă în viaţă.[31] Un Lapidaire din secolul XII, care trece sub numele lui De Mandeville, ne spune că „piatra şarpelui" sau *direconcides* „est engendrée de plusieurs serpents qui joignent leurs têtes ensemble et souflent; elle est noire et porte à son chef une partie de blancheur pâle au milieu de laquelle est une image de serpent; elle vaut contre venin et garde celui qui la porte de morsure de serpent et de bêtes vénineuses, en telle manière, qu'on peut les prendre en sa main toute nue sans se blesser".[32]

Multe alte pietre magice, cărora li se conferea, prin analogie, o origine serpentină aveau proprietatea de a denunţa otrava dintr-un lichid şi, de asemenea, erau folosite ca antidot. *Carbunculus* sau rubinul - numele acestea erau egal întrebuinţate în Evul Mediu - putea surprinde otrava oriunde ar fi fost ea.[33] Aşa-numita „piatră de broască" (toad-stone) cunoscută vechilor farmacişti sub numele de *borax* sau *stelon* anunţa şi ea otrava prin schimbarea culorii. Piatra aceasta, care se mai numea şi *bufonites,* era de fapt un os de peşte fosilă, frecvent în formaţiile oolitice.[34] O altă piatră magică, renumită pentru virtuţile sale antidotice era *bezoarul.* În *Secretura Secretorum,* ni se spune că bezoarul e eficient împotriva oricărui fel de otrăvuri, muşcături sau înţepături. Cel care bea o licoare în care s-a amestecat praf de bezoar scapă de la moarte, iar otrava iese prin transpiraţie. Dacă se pune praf de bezoar pe muşcătura unui şarpe, scoate otrava afară, iar dacă se zvârle în gura viperelor le sufocă. Această piatră miraculoasă, precizează *Secretum Secretorum,* se găseşte în „otrava şerpilor",[35] cu alte cuvinte, în gura reptilelor, ca o adevărată „piatră a şerpilor". Firesţe, toate acestea aparţin legendei; bezoarul, *real,* era un calculus compus din fosfat de calciu şi păr, care se găseşte în intestinele unor anumite oi, capre şi maimuţe orientale. Piatra aceasta a cunoscut o extraordinară difuziune - Orient, America, Peru, Europa şi de foarte multe ori se punea, ca antitoxic, în vin.[36] O altă piatră eficientă împotriva muşcăturilor de şarpe era aşa-numitul *serpentin.*[37] Ideea că şerpii poartă pietre scumpe în cap sau în gură era atât de înrădăcinată în Evul Mediu şi

în Renaştere încât mulţi călători europeni declară că *au văzut* asemenea miracole. Aşa mărturiseşte, bunăoară, Yordanus Catalanus în ale sale *Mirabilia Descriptia* (circa 1450), Purchas în *His Pilgrimes* etc.[38] În Anglia, se credea că anumite pietre de formă serpentină sunt şerpi împietriţi de către Sfânta Hilda şi Sfânta Keyna.[39] Fapt este că ideea pietrelor şerpilor - simplă epavă degradată a unui mit străvechi, el însuşi o „dramatizare" a unor simboluri arhaice - a murit anevoie în conştiinţa europeană modernă. Întocmai după cum magia pietrelor scumpe a fost lichidată abia la sfârşitul secolului trecut, de când nestematele nu mai sunt admirate pentru eficienţa lor ocultă sau pentru „principiul" din care derivă - ci pentru frumuseţea lor.

Nu este exclus ca, în istoria acestor legende, să fi intervenit şi observaţia empirică. Bunăoară, uneori se găsesc în corpul unor anumiţi şerpi unele concrescenţe tari şi pietroase. Numeroase pietricele (calculi) sunt scoase din felurite animale şi folosesc ca antidot la otravă sau ca leacuri pentru anumite boli.[40] Un scriitor bizantin afirmă că pietricelele (calculii) din struţ sunt bune contra oftalmiei; iar secreţiile pietroase care se găsesc într-un lynx erau folosite în antichitate împotriva bolilor de rinichi.[41] Bezoarul medicinal provenea, după cum se ştie, din ruminante. Trebuie totuşi să amintim că uneori avem de-a face cu „pietre magice", cum este bunăoară *alecto-via,* care se găseşte, după afirmaţia lui Plinius (XXXVII, 54) în capul cocoşilor şi care are proprietatea de a face invincibil pe cel care o poartă.[42] Confuzia dintre asemenea *calculi* de origine animală şi pietrele preţioase poate că a contribuit uneori la naşterea unor legende. Noi credem însă, sprijiniţi şi pe numeroase exemple paralele, că procesul a fost invers: de la fantastic şi mitic la „concret" şi empiric. Concrescenţele tari şi pietroase, care se întâlnesc numai câte o dată în corpul unor anumiţi şerpi, *au fost descoperite pentru că au fost căutate acolo;* şi au fost căutate pentru că se ştia că şerpii au nestemate în frunte sau în creier. Medicina empirică ia fiinţă, în general, după ce oamenii încetează de a mai crede în medicina magică. După ce încetează de a mai crede sau după ce o interpretează greşit, ei caută verificări sensibile, inventând o

farmacopee reală în locul unor plante de simplă valoare magică - tot așa după cum chimia a luat naștere după ce s-a pierdut sensul primordial al chimiei care, așa cum am arătat aiurea,[43] nu era o știință empirică, ci una spirituală, o tehnică mistică.

NOTE

1. Lucrul a fost dovedit, cu mai puține exemple, firește, încă de Theodor Benzey, în primul volum din *Pantchatantra* (Leipzig, 1859), pp. 213-215.

2. *Le Folklore de France,* vol. II (Paris, 1905), p. 206.

3. B. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore* (Field Museum, Chicago, 1915), pp. 40-41.

4. W. H. Jones și L. L. Kropf, *The Folk-tales of the Magyars* (London, 1889), p. LXIV, citat de Cosquin, *Les contes indiens,* p. 259.

5. Lazăr Șăineanu, *Basmele românilor* (Buc, 1859), p. 814.

6. *Balades de la Roumanie,* p. XLVI.

7. P. Sébillot, *Le Folklore de France,* vol. II, p. 443 Cf. alte legende, *ibid.,* pp. 443-444.

8. F. de Mély, *Les lapidaires chinois* (Paris, 1896), pp. 237-233.

9. G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia, London, 1915), pp. 225-228.

10. Șăineanu, *op. cit.,* p. 635.

11. S. Frazer, *Balder the beautiful* (ed. III, 1913), vol. I, pp. 15-16, II, p. 311.

12. Texte citate de Cosquin, *op. laud.,* p. 264.

13. W. Crooke, *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India* (Westminster, 1896), vol. II, p. 143-sq.

14. *Indische Sprüche* (II et., St. Petersburg 1870-1873), nr. 2850 (1180), 773 (228) etc.

15. J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore or the Nágas in Hindu Le. gend and Art* (London, 1926), p. 25.

16. *Brihatsahitâ,* IV, 331, cf. Vogel, *op. cit.,* p. 18. Despre „piatra șerpilor" în credințele indiene, vezi și Penzer, *Ocean of Story* (London, 1924 și urm.), vol. IV, p. 245 și nota 1.

17. *Râjataranginî,* IV, 331, cf. Vogel, *op. cit.,* p. 18. Despre „pietrele șerpilor" în credințele indiene, vezi și Penzer, *Ocean of Story* (London, 1924 și urm.), vol. IV, p. 245 și nota 1.

18. Cosquin, op. *cit,* p. 280. Tot Philostrat ne spune că vrăjitorii de șerpi, după ce adorm reptilele, le taie capetele și scot nestematele; Odel Shephard, *Lore of Unicorn* (London, 1931), p. 130. Referințele autorilor clasici, privind pietre similare *draconitei,* au fost adunate de W. R. Halliday, *Of Snake-stones* (studiu publicat în *Folklore* și retipărit în vol. *Folklore studies, ancient and modern,* London, 1924, pp. 132-155), p. 152.

19. Jacob Grimm, *Teutonic Mythology* (ed. engleză), p. 1219 sq.

20. Kunz, *op. cit.,* p. 224. „Șerpii înlănțuiți" aparțin unui alt simbolism de care ne vom ocupa altă dată.

21. D. G. Brinton, *The Nyths of the New World* (ed. III, Philadelphia, 1896), p. 137; Lewis Spence, *The Myths of the North Indians* (London, 1914), p. 248; J. Mooney, *Myths of the Cherokee* (Washington, 1990), p. 296 sq.; W. Y. Perry, *The Children of the Sun* (ed. II, London, 1927, p. 401; W. R. Halliday, *Folklore studies* p. 139.

22. Vrăjitorii Raro din Noua Guinee au o piatră dintr-un șarpe negru care poate ucide pe oricine o atinge; Seligmann, *The Melanesian of British New Guinea* (Cambridge, 1910), pp. 282-183. Walter W. Skeat, care a studiat credințele populare în legătură cu fosilele considerate drept „pietre ale șerpilor", într-un articol din *Folk-Lore* (vol. 33, 1912, pp. 45-80: *„Snakestones" and Stone Thunterbolts as subject for systematic investigation*), ajunge la concluzia că centrul acestor credințe trebuie fixat în Europa și Africa de Vest (p. 74). Skeat se referă, însă, exclusiv la fosile. Cum vom vedea îndată, noi credem că asemenea credințe au apărut mai târziu. Ele derivă din legendele pietrei șerpilor care, la rândul lor, au fost precedate de teme simbolice arhaice: șerpii păzitori ai substanței vitale și ai ierbii nemuririi; smaragdul luciferic etc.

23. Text citat de Cosquin, *op. laud.,* p. 268. „Pregătirea rituală a unui loc îi conferă o realitate sacră, adică îl transformă într-un spațiu sacru, asemenea altarului sacrificial.

24. Cosquin, *op. laud.*, p. 268, citând A. Landes, *Contes et légendes annamites* (Saigon 1886). De obicei, aflăm de „piatra şerpilor" în basmele care fac parte din aşa numitul „ciclu al animalelor recunoscătoare".

25. Vezi referinţele lui Cosquin, *op. laud.*, p. 272-73.

26. *Op. laud.*, p. 262-272.

27. Haztland, *The Legend of Perseus* (London, 1884, etc.) analizează un mare număr de legende cu balauri în literatura populară. Cf. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine,* vol. I. (Paris, 1885), p. 60 şi urm. Frazer, *The Dying God,* p. 78, 195, etc.

28. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), vol. II, p. 648.

29. Asupra acestei semnificaţii a „eroismului" nădăjduim să publicăm în curând o lucrare specială.

30. Hasluck, *op. cit.*, p. 653, nr. 1; Cosquin, *Les contes indiens,* pp. 270-272, vorbeşte despre „piatra şerpilor" în credinţele medievale.

31. Hasluck, *ibid.*

32. Hasluck, *op. cit.*, p. 653, p. 1.

33. O. Shepard, *Lore of Unicorn,* p. 131.

34. Dan Mackenzie, *The Infancy of Medicine* (London, 1927), pp. 208-209.

35. M. Gaster, *The Hebreu version of the „Secretum Secretorum"*, în *Studies and Textes,* vol. II (pp. 742-313), pp. 311-812.

36. Shepard, *Lore of Unicorn,* p. 128; Kunz, *The Magic of Jewels,* pp. 201-240.

37. S. Seligmann, *Die magischen Heil und Schutzmitiel* (Stuttgart, 1927), p. 282, vezi şi planşa de la p. 232.

38. Shepard, *Lore of Unicorn,* pp. 290-291.

39. W. W. Skeat, *„Snakestones"*, pp. 53, 54.

40. Halliday, *Folklore studies,* p. 142.

41. Halliday, *ibid.* O anumită piatră se folosea, în antichitate, împotriva ophtalmiei. Aristot şi Aelian ne dau cheia prin care se poate ex-

plica această credință; se spunea, anume, că dacă scoți ochii șerpilor, ei cresc singuri la loc (Halliday, pp. 150-151).

42. Textul e citat și comentat, laolaltă cu alte referințe și bibliografie, de N. M. Penzer, *The Pentamerone of Giambattista Basile* (London, 1932, vol. II, p. 10).

43. *Alchimie asiatică*, I, Buc, 1935; *Yoga*, pp. 254-275.

[„Meșterul Manole", an I, nr. 5-6 iunie - august, 1939, p. 15-21].

DEMONOLOGIE INDIANĂ ŞI O LEGENDĂ ROMÂNEASCĂ

DOMNUL PROFESOR VALERIU BOLOGA, cunoscutul istoric al medicinii de la Universitatea din Cluj, a publicat acum câțiva ani o mică monografie interesând deopotrivă folklorul, etnografia şi istoria medicinii: *Lamashtu-Karina-Samca* (Biblioteca Medico-Istorică, nr. 7; Cluj, 1935, 19 p.). Cu patru ani mai înainte, d. Valeriu Bologa comunicase specialiştilor rezultatele cercetărilor sale într-un articol din revista „Janus" (1931): *Von der babylonischen Labarlu über arab. Karina zum Krankheitsbegrift Samca in der rumänischen Volksmedizin* (extras de 16 pagini, cu 5 planşe, în afară de text). Profitând de studiul d-lui profesor N. Cartojan asupra legendei Sfântului Sisinie *(Cărțile populare în literatura românească,* vol. I, p. 145-155, Buc, 1929) şi de cercetările orientalistului H. A. Winkler *(Salomo und die Karina,* Stuttgart, 1931), d. Valeriu Bologa a încercat să reconstituie istoria demonului feminin Samca (Avestița, aripa Satanei), de la prototipul mesopotamian Lamashtu (citit până la o vreme, greşit, Labartu), până la transformarea lui într-o noțiune nosologică, un nume de boală, în credințele actuale ale poporului român. Legendele Avestiței, aripa Satanei - demonul care fura pruncii sau provoca avorturi - şi ale Sfântului Sisinie (Sisoe), protectorul lehuzelor şi al tinerelor mame, sunt foarte răspândite, atât în folklorul popoarelor mediteraneene şi sud-est europene, cât şi în cărțile lor populare. Haşdeu şi dr. Gaster au încercat, la noi, să stabilească cele dintâi filiații. D. prof. N. Cartojan a completat informația - pe cât este cu putință în bibliotecile

românești - și a scris o bună, deși succintă, monografie asupra Sfântului Sisinie. (Profităm de acest prilej pentru a îndrepta câteva greșeli de tipar strecurate în *Cărțile populare;* la p. 150, studiul lui K. Frank, intitulat *Zu babylonischen Beschwörungstexten,* a apărut în „Zeitschrift für Assyriologie", vol XXIV, p. 157-224, nu în vol. XXIX, cum este indicat în text; la p. 155; studiul și traducerea lui R. Basset - nu „L" - intitulat *Les légendes de S. Tertag et de S. Sousnyos,* s-a tipărit în vol. II din „La Haute Science", nu în vol. I.).

Trebuie să mărturisim că problema aceasta a demonului feminin răpitor de copii și a Sfântului care o biruie la luptă, problemă studiată cu atâta competență de d-nii profesori N. Cartojan și V. Bologa, are o importanță mai mare decât pare la prima vedere. Nu este vorba numai de o legendă populară și de un anumit folklor medical grefat pe o anumită demonologie. Legenda aceasta are o viață - după cum mărturisește d. V. Bologa - extrem de veche. Rareori ni se întâmplă să ni se transmită cu atâta precizie și prin atâtea documente o credință populară foarte răspândită, care să-și aibă rădăcinile în demonologia babiloniană. Cercetându-se mai cu luare-aminte materialul comparativ - îndeosebi documentele privitoare la Lamashtu - s-ar putea ajunge la rezultate mai precise și nu numai relativ la *transmisiune,* ci mai ales în ceea ce privește *modificarea structurii morale* a acestei credințe populare. Vom vedea, la sfârșitul acestor note, că, într-o atât de umilă legendă și într-o atât de mediocră demonologie, se răsfrâng totuși dominantele culturii care a creat-o sau a împrumutat-o. Problema ar merita, în orice caz, să fie reluată, mai ales că o sumă de studii importante asupra lui Lamashtu au scăpat celor doi valoroși cercetători, d-nii profesori N. Cartojan și V. Bologa. Să notăm pe cele indispensabile: K. Frank, *Babylonische Beschwörungsreliefs* (Leipzig, 1908), Thureau Dangin, *Rituels et amulets contre Labartu* („Revue d'Assyriologie", 1921, vol. XVII, p. 171 sq.); Wallis Budge, *Amulets and Superstitions* (Oxford, 1930), p. 104-123; Myrhmari, *Die Labartu - Texte* („Zeitschrift für Assyriologie", vol. XVI, p. 141-200); Charles F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens* (Roma, 1925), p. 41 sq. Câteva documente prețioase în articolul lui Geo. P. G. Sobhy, *Customs and*

superstitions of the Egyptians connected with pregnancy and childbirth „Ancient Egypt", 1932, p. 9-16).

Am amintit toate acestea ca să subliniem importanța monografiei d-rului Jean Filliozat: *Étude de demonologie indienne. Le Kumaratantra de Havana et les textes paralleles indiens, tibétains, chinois, cambodgian et arabe* (Paris, 1937, V+192 pagini, 50 fr., ed. Paul Geuthner). Fără a ne privi direct, lucrarea aceasta a indianistului francez poate fi consultată cu folos de medicul-istoricul și folkloristul român. Este o veche convingere a noastră, pe care nu obosim s-o mărturisim în orice împrejurare similară, că atât folklorul cât și literatura populară scrisă au considerabil de câștigat de la orientalistică. Lăsând la o parte valoarea unică pe care o are metafizica orientală - toate celelalte științe „profane", toată erudiția și cultura românească ar fi împrospătate și fructificate de o temeinică cunoaștere a Orientului. După moartea lui Hașdeu și după plecarea lui Gaster, erudiția românească a avut legături tot mai superficiale cu orientalistica. Indiferența aceasta față de orientalism a sterilizat o sumă de eforturi onorabile ale erudiției românești. Lipsa bibliotecilor speciale sileşte pe savanții cei mai bine informați să recurgă la izvoare de mâna a doua, sau să le ignoreze cu desăvârșire.

Jean Filliozat este doctor în medicină și e cunoscut printr-o sumă de studii și articole asupra medicinii, cosmologiei și biologiei indiene. A cercetat câteodată anumite fenomene yogice din punct de vedere medical. Elev al lui Sylvain Lévi și al lui Jules Bloch, dr. Filliozat a deprins de la maeștrii săi tehnica precisă a filologiei orientale. Totodată, de la aceiași maeștri a învățat că Asia e o mare unitate culturală și că o singură limbă este insuficientă pentru cercetarea chiar a unui sector din această unitate. De aceea, pe lângă limba sanscrită, dr. Filliozat dovedește o cunoaștere a tibetanei și a tamelei. Erudiția aceasta lingvistică îl ajută mai ales într-o cercetare ca cea de față, în care își propune să străbată nu culmile spiritualității indiene, ci fluviile obscure ale mentalității populare.

Kumaratantra este un mic tratat de medicină demoniacă, în care observațiile și prescripțiile propriu-zis medicale aproape că nu au nici un

rol; în schimb, demonologia și practicile magico-rituale au aici rolul de frunte. Este vorba în acest mic text popular de toți demonii feminini care atacă noii născuți. Se indică simptomatologia posesiunii și ceremoniile anti-demoniace care trebuie îndeplinite ca să fie gonit demonul. De altfel, simptomatologia este, după cum remarcă și Filliozat (p. 19), de o desăvârșită banalitate. Dar, adăugăm noi, este aceeași simptomatologie pe care o întâlnim în folklorul românesc, când e vorba de boala Samca, sau în textele sumare babiloniene. „Copiii cuprinși de acest *spirit* capătă un fel de cârcel la stomac, care îi frământă prin înăuntru și îi zgârcește atât de tare că-i fac ghem și le duc picioarele la gură",..., „li se sucesc mâinile sau picioarele, se încrucișează, li se strâmbă fălcile..." (Marian, citat de N. Cartojan, p. 152). Lamashtu chinuie tot așa copiii; li se zgârcesc membrele, tendoanele le sunt smulse, au febră, apoi sunt zgâlțâiți de frig, etc. (Franck, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, p. 77 sq., etc.). În *Kumaratantra* simptomele sunt asemănătoare: copilul „dilată ochii, are convulsii", „strânge pumnul, țipă, privește în aer", „se zvârcolește", „i se îndoaie gâtul", „nu mai mănâncă", „se agită", pare paralizat, etc. (Filliozat, *op. cit.*, 4-18).

Textul indian vorbește de unsprezece „mame" (matrka) care „apucă" pruncul. Despre aceste „mame" *Kumaratantra* nu spune nimic, dar din alte texte paralele și din credințele populare indiene, analizate de dr. Filliozat, e ușor de înțeles că ele aparțin aceleiași considerabile clase de demoni feminini, din care fac parte Mariyammai, Citala, „Cele șapte surori" etc. Majoritatea acestor divinități minore aparțin fondului autohton, pre-arian, ele fiind mai ales adorate în Sudul Indiei. Ni se pare interesant de relevat că „iconografia" demonului mesopotamian Lamashtu cuprinde o seamă de elemente animale (are dinți de măgar, un membru de panteră, urlă ca un leopard, ține șerpi în mâini, pieptul îi e mușcat de un câine și de un porc etc.) – iar într-un text indian, *Astangahrdaya* (Filliozat, p. 46 sq.), simptomatologia posesiunilor păstrează, într-o formă alterată, elemente animale. Pruncul „apucat" de acești demoni are, după împrejurări, un miros de țap, țipă ca un câine, miroase ca un vultur, ca un corb, ca un pește etc. De asemenea, par a fi și alte asemănări, mai precise, între tradiția

babiloniană şi cea indiană. Exorcistul mesopotamian stropeşte copilul bolnav cu apă binecuvântată, luată la confluenţa a două râuri sau canale (Charles Jean, *Le milieu biblique avant Jesus-Christ,* vol. III, Paris, 1936, p. 398). Tot cu apă binecuvântată se îmbăiază copilul şi în India (Filliozat, p. 17, etc.). În India *(op. cit.,* p. 17, p. 98 etc.), se făcea din lut „de la două râuri", sau din făină de orez, o „păpuşă" (imaginea demonului). În Mesopotamia, de asemenea, se făcea din argilă imaginea demonului Lamashtu (Myrhman, *Labartu - Texte,* p. 150 etc.). Amulete cu numele sfântului Sisinie şi, mai ales, cu toate numele demonului, se găsesc în Egipt şi în alte părţi ale Orientului apropiat (Budge, *Amulets and Superstitions,* p. 104 sq.). Obiceiul s-a transmis şi în ţările româneşti (Cartojan, *op. cit.,* p. 151).

Dr. Filliozat nu se ocupă decât de documentele indiene sau de cele în directă legătură cu India, de a căror origine suntem siguri. Problema eventualelor relaţii între Lamashtu şi demonii feminini indieni nu se întâlneşte, nici măcar prin aluzii, în erudita sa monografie. Totuşi noi credem că atât demonologia indiană cât şi cea mesopotamiană au un izvor comun. Asemănările dintre Lamashtu şi nenumăratele matrkas indiene sunt prea multe ca să fie întâmplătoare. Apoi, încep a fi cunoscute astăzi o seamă de legături protoistorice şi istorice dintre India şi ţara celor două fluvii (cf. şi cartea noastră *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne,* p. 294 sq.). Atât în ceea ce priveşte cultele populare (şi, deci, şi demonologia) cât şi în ceea ce priveşte arhitectonica, par a exista legături organice între India şi Babilonia. Nădăjduim să revenim curând asupra acestei fascinante probleme. Deocamdată, să amintim că chiar în ritualul vedic, de cea mai bună tradiţie indo-ariană, s-au descoperit anumite relaţii precise cu ritualele babiloniene (cf. W. F. Albright şi P. E. Dumont, A *parallel between indic and babylonian sacrifical ritual,* „Journal of the American Oriental Society", 1934, p. 107-128).

Dr. Filliozat, urmărind prezenţa acestei *Kumaratantra* în foarte multe tratate medicale, are grijă să ne asigure că medicina indiană nu se reduce în nici un caz la aceste texte demoniace. Chiar atunci când e vorba

de maladii mentale autentice, medicina indiană nu face uz de „demoni" (*op. cit.*, p. 27). În ceea ce privește maladiile infantile, Ayurveda (medicina tradițională indiană) „admet volontiers, à coté des éléments qui lui sont propres, des théories et des prescriptions qui, pour se cacher sous une livrée médicale, n'en laissent pas moins discerner qu'elle sont étrangères, au fond, à la medicine, et tiennent à la tradition religieuse" (p. 39). „Demonii" care „apucă" infanții se întâlnesc chiar în texte medicale celebre, ca *Caraka și Sushruta (op. cit.* 46). S-ar spune că tradiția posesiunii infantile este atât de trainică, încât chiar cei mai severi medici sunt siliți s-o accepte în tratatele lor științifice. Autorii medievali încearcă să renunțe la demoni în descripția și tratamentul maladiilor infantile. „La tendance naturelle des auteurs est bien de se débarasser le plus possible des démons dont l'intervention contredit les principes de la science medicale qu'ils exposent, toutefois la croyance en cette intervention était trop tenace pour que les anciens textes ne l'aient point accueillie et le respect des anciens textes était lui-même trop complet pour qu'on ait jamais pu l'écarter à fait; elle ne cessait d'ailleurs pas d'être vivace en dehors de la tradition médicale" *(op. cit.*, p. 63).

Ca să ne întoarcem la demonii feminini răpitori de copii, este semnificativ cazul zeiței Harmi, atât de celebră în buddhism. După legende, acest demon a căpătat, *prin faptele ei bune* dintr-o altă viață, dreptul de a suge sângele copiilor (Filliozat, *op. cit.*, 150). De altfel, și alți demoni indieni și-au căpătat puterile lor demonice prin faptele lor meritorii, prin magia „faptei bune". Amănuntul acesta ne ajută să înțelegem adevărata structură a demonologiei indiene. Să nu uităm (Filliozat, *op. cit.*, p, 159 sq.). că demonul Ravana, cel care a răpit pe soția lui Rama și a dus-o în insula Lankha (Ceylan), este presupusul autor al textului *Kumaratantra,!* Un demon, autor al unui tratat de apărare a copiilor! Dacă ne amintim însă că cel mai odios monstru de origine vedică, Vrta, devine în anume texte vishnuite un brahman eminent, cel mai leal războinic și chiar un sfânt - înțelegem că, în India, binele și răul „ne sont que des apparences opposées qui, voilent la Réalité unique". În altă parte, vorbind despre ambivalența simbolurilor indiene, am avut prilejul să punem în

lumină dubla funcție – de „bine" și „rău" - a șarpelui. Într-adevăr, în orice formă de spiritualitate indiană întâlnim efortul acesta de a depăși dualismul, depășind și topind hotarele, proporțiile, contrariile. Este cu atât mai interesant cazul demonului Ravana, cu cât aici o vorba de o „operă populară"; populară, evident, nu în originea și semnificația ei, ci prin aderența, nemijlocită a maselor. India se dovedește, așadar, „monistă" nu numai când face metafizică cu Shankara și Nagarjuna - ci chiar atunci când se apără de demoni și face vrăji. Acele nenumărate matrkas, care sunt „mame" și au infinite nume, sunt *lăudate,* ca, prin magia laudei și a ritului, să nu „apuce" infantul. S-ar putea vorbi, firește, de „superstiție", dar chiar și această superstiție are în India o structură specială, alta decât în Mesopotamia sau lumea creștină răsăriteană. Lamashtu este gonită în mare, ca și Avestița, aripa Satanei. Sfântul Sisinie se luptă cu Avestița (Samca etc.), o răpune și o silește să-și spună numele și să nu se apropie de locul unde sunt scrise aceste nume. Există și aici magie - dar există în același timp *dualism,* luptă între Binu și Rău, între un Sfânt (căruia i te rogi) și un Demon (de care ți-e teamă, și pe care îl îndepărtezi, îl trimiți în mare).

Dualismul acesta creștin, lupta între Sfânt și Demon, n-a fost probabil totdeauna atât de net. Într-o legendă etiopiană, demonul este chiar *sora* sfântului Susnyos, numită Uerzelia (Basset, *La Flaute Science,* I, p. 351). Uerzelia omoară chiar copilul fratelui său și Susnyos se roagă lui Iisus Christos să-i dea atâta putere ca să-și ucidă sora. Într-adevăr, cu ajutorul lui Christos, Susnyos străpunge cu sulița pe Uerzelia și-o omoară... Ni se pare că, în această variantă destul de veche a legendei, se întrevede concepția tradițională a originii comune a Sfântului și Demonului. Fratele și sora, binele și răul au pornit din aceeași tulpină. Legenda creștină a dramatizat această origine: a Binelui și Răului, iar mai târziu a uitat-o. În apocriful etiopian, Susnyos lupta cu soru-sa Uerzelia - în legendele Avestiței, Sisinie luptă cu Avestița pentru că aceasta omorâse și înghițise copiii surorii sale, Melentia. Cu cât trece timpul, cu atât dualismul este mai aprig și izvoarele Binelui și Răului mai depărtate între ele. În India,

dimpotrivă, nu numai că nu există un *conflict* între Bine și Rău, dar există chiar o confuzie. Dacă s-ar putea dovedi cumva că originea acestui fenomen feminin este în Mesopotamia, apoi istoria „vieții" demonului este cu totul alta în India decât în Orientul creștin. Fiecare popor asimilându-și legenda sau creând una asemănătoare, i-a dat o anumită structură, în conformitate cu propria sa structură spirituală.

[„Revista Fundațiilor Regale", an. IV, nr. 12 (dec.), 1937, p. 644-649]

ISTORIA MEDICINII ÎN ROMÂNIA

„SOCIETATEA REGALĂ ROMÂNĂ pentru Istoria Medicinii" a ținut la 13 aprilie 1936 o ședință solemnă, în cinstea oaspeților străini veniți la București cu prilejul Congresului Internațional al Istoricilor. Acei câțiva savanți cu renume european - printre care trebuie să însemnăm în primul rând pe profesorul *Aldo Mieli,* secretarul permanent al Secției de Istoria Științelor de la Centrul Internațional de Sinteză - au putut cunoaște astfel îndeaproape ceea ce se lucrează în România în această direcție. Renumele cercetătorilor români în istoria științelor a trecut demult hotarele țării. Dr. V. Gomoiu - autorul acelei grandioase monografii, *Din istoria medicinei și a învățământului medical în România* (București, 1923) - a fost ales președinte al Societății Internaționale de Istoria Medicinii: dr. Valeriu Bologa, profesor de istoria medicinii la Universitatea din Cluj și autor a nenumărate monografii și studii asupra trecutului medical românesc, împreună cu P. Sergescu, profesor de matematici la Universitatea din Cluj, reprezintă de mai mulți ani România în Comitetul Internațional de Istoria Științelor.

Atât ședința solemnă a „Societății Regale Române pentru Istoria Medicinii" cât și apariția primului volum din vasta operă a d-lui Pompei Gh. Samarian, intitulată *Medicina și farmacia în trecutul românesc,* ne dau din nou prilej de a discuta activitatea medico-istorică din România.

Interesul pentru folklorul medical şi istoria medicinii româneşti durează la noi de multă vreme. Lăsând la o parte memoriul lui A. Papadopol-Calimach, despre *Pedaniu Dioscoride şi Lucia Apuleiu* (Bucureşti, 1878), în care sunt adunate cele dintâi informaţii asupra botanicii medicale daco-getice - s-au publicat, la intervale destul de scurte, câteva monografii care au pregătit drumul sintezelor de mai târziu. Pot fi astăzi consultate cu folos: *Medicina babelor* de D. P. Lupaşcu (Bucureşti, 1890); *Istoria naturală medicală a poporului român* de N. Leon (Bucureşti, 1903); *Medicina poporului* de Gr. Grigoriu-Rigo (Bucureşti, 1907); *Boli şi leacuri* de Tudor Pamfile (Bucureşti, 1914); *Superstiţiile poporului român* de G. T. Ciauşanu (Bucureşti, 1914); *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei* de Ch. Laugier (Craiova, 1925) - ca să nu mai menţionăm *Istoria igienei în România* de dr. Felix (Bucureşti, 1903); *Medici şi medicina în trecutul românesc* de N. Iorga (Bucureşti, 1919) sau monografiile mai speciale publicate în ultimii cincisprezece ani de dr. Gh. Z. Petrescu, Vaian, Bologa şi alţii. O mare influenţă a avut, în cercurile medicale, publicarea magnificului *Corpus* al d-rului Gomoiu. Istoria medicinii n-a mai fost privită, cel puţin oficial, ca o disciplină inutilă şi neştiinţifică. Alături de activitatea d-rului Gomoiu, un sprijin excepţional a găsit istoria medicinii în doctorul Jules Guiart, savant enciclopedist şi organizator fără pereche, care a creat mişcarea medico-istorică de la Cluj, unde a fost profesor de la 1921 până în 1930. Profesorul Guiart, împreună cu elevul său Valeriu Bologa, a fundat la Cluj *Institutul de Istoria Medicinii, Farmaciei şi de Folclor Medicinal*, în care actualul director - profesorul dr. V. Bologa - a adunat o bogată bibliotecă şi un preţios material documentar. Cursul de istoria medicinii de la Universitatea din Cluj şi Institutul de Istoria Medicinii au deschis drumuri noi acestei discipline în România. Zeci de studenţi urmează în fiecare an prelegerile şi în fiecare an se trec la Cluj numeroase teze de istoria medicinii. *Institutul* organizează munca de adunare a materialului medico-istoric, dă directive de lucru, susţine şi promovează în cercuri cât mai largi de cercetători interesul pentru această disciplină. Directorul *Institutului,* prof. dr. V. Bologa, a publicat până

astăzi aproape o sută de monografii, broșuri și articole - multe din ele în reviste speciale din străinătate – fie asupra trecutului medical din ținuturile românești, fie asupra problemelor generale ce privesc istoria medicinii.

Prof. dr. V. Bologa are incontestabilul merit de a fi încercat - de mai multe ori și în studii publicate în mai multe limbi - să justifice funcția culturală și creatoare a istoriei medicinii. Am avut prilejul să mă ocup în altă parte despre posibilitățile unui nou umanism bazat pe istoria științelor, discutând îndeosebi activitatea lui George Sarton, cel mai erudit și cel mai personal gânditor pe care îl are astăzi această disciplină. Dr. V. Bologa acceptă argumentele lui Sarton și le completează cu documente din istoria medicinii. Ultima sa contribuție doctrinară este *Universitas litterarum und Wissenschaftsgeschichte* (în „Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften", Heft 7, Berlin, 1935). Trebuie amintite însă și alte câteva scrieri în legătură cu aceeași problemă: *Criza medicinii și sinteza istorică* („Clujul medical", 1 noiembrie 1933; traducere engleză în „Medical Life", aprilie 1935); *învățământul istoriei științelor în universități* (Cluj, 1930, „Lucrările Întâiului Congres al Naturaliștilor din România"); *Istoria medicinii și a științelor, noul umanism, sinteză* (în „Gândirea", an XIV, nr. 6). În toate aceste studii se dezbate aceeași problemă capitală: posibilitatea de a crea un nou umanism bazat pe istoria științelor. Solidarizarea spiritului uman în eforturile lui către *cunoaștere* poate alcătui temelia unei noi valorificări a științelor și unei noi concepții asupra omului. Istoria medicinii s-ar părea, la prima vedere, că nu e chemată să joace un rol de frunte în acest nou umanism. Centrul de greutate ar cădea pe matematici și științele fizico-naturale. Cu toate acestea, istoria medicinii aduce considerabile servicii pentru înțelegerea capacității mentale a unei epoci sau pentru delimitarea precisă a unui „stil". Dacă n-ar fi decât exemplul problemei sifilisului și influențele sale asupra mentalității europene - și încă ar fi destul. „Precum ciuma a imprimat un caracter anume mentalității medievale, sumbru, metafizic, astfel sifilisul a schimbat în multe felul de gândire în umanității moderne. Ivirea sa a înrâurit adânc măsurile administrative și legislative ale autorităților, dar mai ales a schimbat profund mentalitatea modernă în ceea ce

privește viața sexuală și manifestările ei. Cu privirea și cunoașterea sifilisului, a dispărut naivitatea concepțiilor despre viața sexuală, ingenuitatea și naturaletea care din antichitate au dominat, până în timpurile renașterii". (V. Bologa, *Din istoria sifilisului,* Cluj, 1931, p. 57). H. Sigerist și K. Sudhof au pus în lumină relațiile organice dintre o epocă istorică și maladia care o domină. Concepția pe care fiecare epocă istorică și-a făcut-o despre *om* poate fi mai limpede precizată cercetând istoria medicinii. Într-o anumită epocă există *boale* - în altă epocă istorică există numai *bolnavi.* Asistăm astăzi, în medicină, la o reîntoarcere la hipocratism. Faptul acesta are o semnificație pe care numai filozofia culturii o poate descifra în toate implicațiile ei. Pretutindeni se observă astăzi o întoarcere la o concepție unitară și organică a omului. Noul hipocratism – așa cum a arătat prof. A. Castiglioni în *L'orientamento neoippocratico del pensiero contemporaneo* (Torino, 1933), și doctorii V. Bologa și V. G. Mateescu într-un studiu din „Clujul medical", 1 iulie 1934 - regăsește unitatea omului. Concepțiile bacteriomorfice de la sfârșitul veacului trecut și începutul veacului nostru se fundau pe o viziune atomică și difuză a „omului"; viziune care corespunde întocmai „stilului" impresionist, dominant în acea vreme. În ultimele decenii, sângele atrage din nou atenția medicinii. Ceea ce se numește „neo-umorism modern" este, de fapt, o întoarcere la principiile hipocratice. „Într-adevăr, patologia modernă, bazată pe fiziologia de azi și pe patologia umorilor, îndeosebi a sângelui, medii în care se petrec cele mai importante fenomene ale vieții: imunitatea, servo-vaccinoterapia, endocrinologia, derivația și revulsia reluate ca mijloace terapeutice, emisia de sânge, infirmând patologia solidistă, celulară a lui Bichat și Virchow, ce *sunt altceva* decât vechile principii umorale hipocratice altoite cu rezultatele progresului științei?" (Dr. V. G. Mateescu, „Clujul medical", 1 iulie 1934). Neo-hipocratismul nu este numai, o metodă de cercetare medicală, ci și un nou fel de a valorifica omul, de a-l situa în mijlocul vieții organice.

Iată de ce istoria medicinii, departe de a fi o disciplină inutilă și seacă, poate aduce reale servicii noului umanism al veacului nostru. Astăzi,

când centrul de greutate cade din nou pe om - pe omul autentic, viu, unitar - istoria medicinii ne poate prezenta, mai precis decât științele naturale, icoana pe care omul și-a făcut-o despre sine în descursul timpurilor. Cât de strâns legate se aflau odinioară medicina, morala și soteriologia - ne-o dovedesc nu numai documentele de medicină magică și religioasă, nu numai terminologia medicală a gnosticilor, budiștilor și taoiștilor, ci și anumite reforme spirituale care au influențat profund viața socială a continentului nostru și a Asiei apropiate. Ar trebui să se studieze mai sistematic legăturile dintre predicația lui Zarathustra și concepția omului ca un misionar al luminii, al sănătății și al bogăției, concepție care a influențat enorm toată viața spirituală a omenirii civilizate eurasiene.* După Zarathustra, sănătatea și munca, fericirea și bogăția sunt virtuți obligatorii, pentru că numai prin triumful lor în omenire va putea triumfa Binele, Dumnezeul adevărat. Ahura Mazda. N. Söderblom și A. Meillet au pus demult în lumină legăturile dintre reforma lui Zarathustra și agricultură. Profetul se adresa în special clasei agricole iraniene, lucrătorilor legați de pământ care suferiseră atâta din partea „cotropitorilor nomazi". „Binele" și „lumina" erau în strânsă legătură cu munca agricolă - și cu toate virtuțile sau consecințele ei: sănătatea, bogăția etc. Aceeași valoare supremă acordată sănătății o întâlnim și la „săracii lui Israel", mișcare mesianică iudaică, în care bogăția agricolă și fericirea trupului sănătos erau considerate ca fapte bune obligatorii. Din predicația lui Zarathustra pornesc nenumărate izvoare spirituale care au alimentat timp de o mie de ani lumea mediterană și asiatică. Medicina și gnoza mergeau mână în mână. Corpul și sănătatea, bolile și durerile trupești toate acestea erau puse în legătură cu principiile primordiale ale Binelui și ale Răului, ale Luminii și întunericului. O nouă concepție a omului ia ființă, în care „sănătatea" și „medicina" joacă un rol de frunte...

---

* Oare nu aceasta a fost și doctrina lui Zalmoxis? Oare nu și Zalmoxis a fost un tip de reformator din aceeași familie spirituală cu Zarathustra și cu Pitagora, poate mai vechi decât ei?

Mişcarea medico-istorică de la Cluj, condusă astăzi de prof. dr. V. Bologa, are însă de rezolvat probleme locale, înainte de a porni la drum către marile sinteze, în care istoria medicinii să se transforme într-un instrument al filosofiei culturii. Trebuie să recunoaştem că noi, românii, intrând foarte târziu în cercul de lumină al medicinii ştiinţifice, documentele cele mai interesante din trecutul nostru medical aparţin folclorului şi etnografiei. Medicina poporului, şi folclorul medical sunt mult mai semnificative decât opera cutărui medic de la începutul veacului trecut. O viziune organică şi pe alocuri personală a *omului* se descoperă numai în medicina populară. Avem aici de-a face cu credinţe şi superstiţii care trăiesc mii de ani pe pământul românesc. Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viaţa sufletească a strămoşilor noştri şi poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitorilor şi a leacurilor băbeşti. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonică, în timp ce medicina ştiinţifică românească n-a fost decât opera unei elite de cercetători pasionaţi care au copiat întru totul metodele din Apus. Istoria medicinii româneşti nu exprimă, încă, o structură specifică românească.

Pentru bogăţia materialelor şi mai ales pentru faptul că adună documente de mentalitate colectivă medicală (Pravile etc.), are un mare merit opera doctorului Pompei Gh. Samarian, *Medicina şi farmacia în trecutul românesc* (Călăraşi, 1935, 442 p.). Nu ştim dacă ordonarea materialelor publicate şi comentate de dr. P. Gh. Samarian în acest prim volum al vastei sale opere este cea mai nimerită. Unele capitole, bunăoară, consistă în înşirarea cronologică a tuturor informaţiilor asupra bărbierilor sau medicilor străini la curţile domnilor români. Dar ce uluitoare sunt aceste informaţii! Dr. Samarian a avut grijă să le reproducă integral şi ele alcătuiesc cea mai pitorească arhivă care interesează nu numai pe istoricul medicinii, ci şi pe etnograf, pe folclorist, pe istoricul mentalităţii româneşti. Aflăm, câteodată, amănunte detestabile despre Domnii noştri. Dar, alături de acestea, întâlnim înţelepciunea potolită a *Pravilelor,* care orânduia bătrâneşte viaţa şi nevoile trupului. Cititorul are revelaţia unui

„trup românesc", a unei vieți organice înțeleasă și judecată românește. Dr. Samarian publică un număr considerabil de texte, culese din Pravile, cronicari, din D. Cantemir și colecția „Hurmuzaki", din care se desprinde rolul vieții trupești, al boalelor și al leacurilor, așa cum l-a înțeles conștiința românească de la 1382 la 1775, limita primului volum al operei. Este mai mult o lucrare de morfologie culturală - decât o operă strictă din domeniul istoriei medicale. Aceasta o face și mai prețioasă și aproape indispensabilă pentru un nespecialist care vrea să-și construiască imagini precise asupra istoriei mentalității românești.

[după vol. *Insula lui Euthanasius*,
ed. Fundațiilor Regale pentru literatură și artă, Buc, 1943, p. 162-169]

„SFAT CELUI CARE MERGE LA RĂZBOI"

ÎNTR-O SCRISOARE din 28 iunie 1854, Alexandru Hașdeu sfătuia pe fiul său, Tadeu-Petriceicu Hașdeu, cum să se poarte în război. Tânărul Tadeu (care nu-și schimbase încă numele în Bogdan) intrase de curând în armata rusească - și părintele său nu înceta să-i poarte de grijă, trimițându-i bani, sfaturi, încurajări. Dar, iată fragmentul care mi se pare într-adevăr semnificativ.

„La Criste (probabil, Vasile Criste, un cunoscut boier basarabean, prieten cu familia Hașdeu) am găsit un caiet, scris moldovenește: *Sfat celui care merge la războiu.* Trebuie să fie o compoziție din timpuri vechi, de atunci când moldovenii mergeau la război. Iată un pasaj remarcabil: *„dacă vrei ca glonțul dușman să-ți cruțe viața în toiul luptei, păstrează curățenia trupului, fii cast, nu-ți spurca trupul și mergi la război cu tot atâta sfințenie cum mergi la primirea sfintelor taine,* la împărtășania cu trupul și sângele Mântuitorului nostru Hristos! etc.* Ia cunoștință de acest sfat al experienței strămoșilor noștri" (din *Jurnalul intim* al lui B. P.

* Sadoveanu afirmă în *Frații Jderi* că Ștefan cel Mare ajuna înaintea fiecărei bătălii și că această disciplină ascetică o impunea întregii armate.

Haşdeu, tradus din rusește și publicat de E. Dvoicenco, *Începuturile literare ale lui B. P. Haşdeu,* 1936, p. 224).

Nu ne interesează, aici, filiația istorică a acestui *Sfat către cel care merge la război.* Am reprodus fragmentul de mai sus pentru a-i înlesni o cât mai largă circulație. El merită într-adevăr să fie cunoscut și meditat. Nu numai pentru că pune în lumină „experiența strămoșilor noștri", cum credea Alexandru Haşdeu, ci mai ales pentru că trădează caracterul extra-profan, sacru, al luptei și războiului.

S-ar putea, firește, găsi o seamă de fapte etnografice pentru a fixa „originea magică" a acestei castități și purități pe care „strămoșii noștri" o considerau necesară pentru a avea noroc în război. Într-adevăr, la foarte multe „triburi sălbatice", războinicii - ca și vânătorii sau pescarii - trebuie să păstreze castitatea de câte ori pornesc într-o nouă expediție. Castitatea, în ea însăși, are o valoare magică. A fi cast înseamnă a suprima, într-un anumit sens, condiția umană: înseamnă, în orice caz, a depăși o stare profană. Cel dintâi, și cel mai important instinct - este instinctul sexual. Suprimarea lui definitivă (ascetism) sau suspendarea lui temporară (castitate impusă de război, doliu, calamități etc.) - anulează condiția umană. Omul cast concentrează un rezervor de „forțe magice" care fructifică orice acțiune în care se angajează. Dacă pleacă la pescuit sau la vânătoare, prada va fi bogată; dacă merge la război, va fi apărat de săgețile dușmane, iar armele sale își vor atinge întotdeauna ținta.

Dar, dincolo de aceste „origini magice" (uneori, contestabile) ale castității războinicului - se întrevede semnificația ei metafizică. Războinicul adevărat - *eroul* - depășește și el condiția umană, întocmai ca și preotul sau ascetul. Plecând la luptă, războinicul iese din starea profană, depășește valorile vieții biologice, psihologice și sociale în care se afla angrenat până atunci.

Eroul, ca și preotul, este un ins *care sacrifică.* Lumea greco-romană acorda războiului o valoare sacră; îl identifica, adică, unui *sacrificiu* ritual. Victorioșii erau bărbații care *sacrificau* viețile dușmanilor; întocmai cum sacerdoții sacrificau, pe altar, animalele necesare ritului. Dar

acest *sacrificiu* nu poate fi realizat decât după prealabile purificări; altminteri, animalul jertfit rămâne pur și simplu un animal înjunghiat. Deci, întocmai ca și preotul care se pregătește de un sacrificiu, și păstrează o prealabilă castitate - iar în tot timpul ritualului este *purificat,* adică izolat de orice stare profană - războinicul trebuie să păstreze, de asemenea, în tot timpul luptei (al „sacrificiului"), puterea rituală.

Dar asemănarea între războinic și preot (pe un nivel superior, *erou* și *sfânt)* este și mai adâncă. Nu numai impuritatea (și îndeosebi impuritatea sexuală) caracterizează condiția umană, profană. Ci și *pasiunea,* dorința, ura etc. Ești „om" întrucât dorești să se întâmple anumite lucruri în folosul tău; sau, cum spune *Bhagavad-Gitâ,* întrucât dorești fructul faptelor tale *(phalatrishna).* Eroul, ca și sfântul, depășește această *phalatrishna;* realizează, cum se spune, *phalatrishna vairagya,* „renunțarea la fructul acțiunilor sale". Eroul, ca și sfântul, nu cunoaște nici pasiunea, nici ura, nici dorința. El este „placid", „indiferent". Sfântul nu urăște nimic și pe nimeni. Iar eroul nu-și urăște adversarul. Nu mai are nici un criteriu individual. Nu mai cunoaște decât regulile obiective ale luptei - care corespund legilor obiective ale unui ritual.

De aceea, „victoria" pe care o realizează eroul este o *stare,* nu un eveniment. Eroul e „victorios" chiar în timpul luptei și rămâne victorios chiar dacă pierde în bătălie. Tradiția luptei ca un sacrificiu în care războinicul împlinește rolul sacrificatului sau al sacrificantului - s-a păstrat, cum am văzut, până în Moldova eroică. Și s-a păstrat cu o uluitoare precizie: „mergi la război cu tot atâta sfințenie cum mergi la primirea sfintelor taine". Înțelesul frazei acesteia nu se leagă numai de puritatea rituală - ci și de transformarea morală pe care trebuie s-o dobândești plecând la luptă.

La primirea sfintelor taine nu te duci numai „purificat" - ci și *îmblânzit;* te duci cu dragoste, uitând cele omenești, depășind orice element pasional. Așadar, plecând la război, trebuie să *uiți orice patimă.* Nici un fel de ură sau de frică nu trebuie să tulbure mintea războinicului.

[după vol. Fragmentarium, Editura „Vremea", 1939, p. 65-68].

III. SOCIOLOGIE

REALITĂȚI ROMÂNEȘTI

SE GĂSESC LA ÎNDEMÂNA NOASTRĂ câteva fapte asupra cărora ar trebui să se atragă necontenit atenția. Și aceasta pentru simplul motiv că faptele de care vorbim sunt necontenit rău interpretate, necontenit alterate.

Să începem cu cel mai bogat în consecințe, deși cel mai puțin cunoscut: continuitatea spiritului românesc - în instituții, în viața sufletească, la creațiile gândului. De la folclor la Eminescu și Lucian Blaga; de la arta populară (cu rădăcinile în preistorie) la Brâncuși și George Enescu; de la apocrifele și legendele populare la Creangă și Liviu Rebreanu - succesiunea „românească" este neîntreruptă. Vor fi existând, firește, epoci de obscurizare a acestei continuități, momente neistorice, de „ieșire-din-fire" (multe din ele, necesare pentru vremea lor - primejdioase numai când s-au permanentizat). Dar o sincopă definitivă n-a existat niciodată. Literatura și plastica noastră „cultă" a căutat mereu prezența artei populare, rădăcinile sale spirituale. Și în acest caz a izbutit să fie și artă universală – și artă specific românească. Firește, *prezența* artei populare – contact direct cu experiența folclorică, cu viața sufletească a unei colectivități - nu înseamnă imitarea modelelor populare, calchierea unor forme perfecte de expresie, dar nefertile ca izvor de inspirație. Am scris în repetate rânduri asupra acestei confuzii între *prezența* folclorică și imitarea temelor sau a lexicului folcloric; confuzie care a condus la plastica Rodicăi, la

„Chemarea Codrului", la stilul Brumărescu și la sămănătorism (în aspectele sale inerte).

Cultura românească prezintă un avantaj unic față de celelalte culturi europene: clasicii literaturii românești sunt accesibili oricui, pe tot cuprinsul țării. Orice țăran se desfată ascultând (dacă nu știe să citească) pe Creangă. Orice țăran. Lucrul ăsta nu-l veți mai întâlni nicăieri în Europa. Nu e vorba, numai, de continuitatea legislativă pe care o putem observa între literatura vorbită și cea scrisă -, dar și de conținutul artistic și intelectual. Amintiți-vă că La Fontaine nu poate fi înțeles pe tot cuprinsul Franței. Amintiți-vă de asemenea că literatura italiană cultă - cum a demonstrat atât de categoric Borgese - este inaccesibilă, în totalitatea ei, maselor populare, prin acel caracter aulic, superior, umanist care îi e specific. Ce să mai spunem de țări ca Norvegia, a cărei literatură cultă se scrie de sute de ani într-o limbă străină, daneza; a cărei limbă vorbită în straturile urbane, fiind daneza, n-are nici un punct de contact cu limba poporului, care vorbește norvegiana... Este incontestabil, deci, că, din acest punct de vedere, literatura românească nu are de ce să se teamă; continuitatea de la folclor la Lucian Blaga se verifică și ca lexic, și ca tematică.

Aceasta ne silește să afirmăm un lucru care ar părea, cel puțin la prima vedere, paradoxal. Anume: că elitele creatoare ale României moderne sunt singurele care au dreptul la succesiunea clasei țărănești. De orice alt element social s-ar putea dispensa România, în afară de țărănime și de elitele creatoare. Istoria adevărată a „romanității" ar fi putut exista fără nici una din clasele crescute în ultima sută de ani. Nici burghezia, nici proletariatul n-au rupt continuitatea „stilului românesc". Nici burghezia, nici proletariatul n-au putut crea valori universale în afară de cadrele în care s-au exprimat intuițiile rurale, cadre care au fost reluate de artiștii și intelectualii moderni, și pe care le regăsim și la Eminescu, și la Pârvan, și la Blaga, și la Brâncuși, și la Liviu Rebreanu. Observați că toți marii creatori români moderni, deși au folosit intuiții rurale, folklorice - n-au aparținut clasei țărănești. Eminescu a fost fiu de boiernaș, Pârvan fiu de burghez, ca și Enescu, ca și Blaga, ca și Rebreanu. Elita creatoare a României moderne nu este, deci, expresia directă a clasei rurale. Ca niște

adevărați șefi spirituali ai unei nații, creatorii de valori românești s-au ivit din toate clasele sociale ale acestui pământ. Ei nu exprimă însă sufletul unei clase. Ei exprimă geniul unei națiuni. Fii de burghezi sau de boiernași, atunci când au creat într-adevăr valori universale au uitat intuițiile adunate de experiența colectivă a neamului întreg. Burghezia și proletariatul au putut lua ființă în desfășurarea societății românești. Geniul burghez sau proletar nu s-a ivit încă. Și aceasta pentru simplul motiv că adevărații creatori spirituali n-au fost niciodată *haut-parleurs* ai clasei lor. De aceea, dacă ar trebui să simplificăm la absurd și să ne întrebăm care ar fi singurele clase creatoare și absolut necesare României, am răspunde: țărănimea și elitele intelectuale. Aceste elite care, încă o dată, au singure drept la succesiunea clasei rurale.

Dar să ne înțelegem. Să nu confundăm „intelectualul" cu „belferul", așa cum vor să confunde teoreticienii români ai lui „politique d'abord!". De câte ori am scris despre „intelectuali" și am fost criticat pentru asta (fără a fi întotdeauna numit, firește) - am observat că se confundă cu voință și rea-credință „intelectualul" cu „belferul". Asemenea confuzii dovedesc și discernământul și armele de luptă ale susținătorilor primatului politic. Limba română a păstrat destul de clar – ca și celelalte limbi romanice – sensul termenului de intelectual: *intus legere,* a ceti înăuntru, a vedea în întuneric, a prevedea. Nu e locul aici (voi reveni asupra acestei controverse) să stabilesc meritele și destinele „intelectualului". Dar e ușor de înțeles că „a ceti înăuntru", a vedea în întuneric, a configura realitatea, a preceda evenimentele - toate aceste funcțiuni dramatice și vitale n-au nimic de a face cu lașitatea, suficiența și abstractismul „belferilor". Aceștia din urmă sunt bieți semidocți confuzi, superstițioși și burghezi; sunt, într-adevăr, singura specie de „intelectuali" produsă de burghezie. Confuzia între belfer și intelectual, între creatorul de valori spirituale și mediocrul repetitor de catedră - este dovadă ori de ignoranță ori de rea-credință.

Întorcându-ne la discuția noastră, să amintim că atât țărănimea cât și elitele spirituale au păstrat continuitatea tradiției și a stilului „românesc" și

din alt punct de vedere. Este și în structura țăranului și în acea a „intelectualului" o orientare *realistă*. Și unii și alții sunt realiști, adică înclinați către experiență, către detaliul concret, către autenticitate și dramă. Cele dintâi și cele mai grave scheme și metode abstracte le-au introdus în cultura românească politicienii, „oamenii practici" (adică „oamenii care practică greșelile înaintașilor noștri"). Teoreticienii politici de astăzi au cutezanța să acuze pe „intelectuali" de abstractism - asta după ce au practicat o sută de ani cele mai extraordinare și mai nocive abstracțiuni (drepturile omului, partide, legiferări, contracte, reprezentanțe, etc). Chiar schemele curentelor extremiste sunt creațiuni abstracte; se învață oamenii să reacționeze automat, ca o mare masă, se împarte realitatea concretă și multiformă în două mari părți abstracte (ai noștri, ai lor - ei și noi - dreapta și stânga etc.); se folosesc formulele în locul analizelor reale; se creează reacții și stimulenți de laborator. Realismul țăranului și al intelectualului opune în fața acestor scheme abstracte și a acestor gândiri de lozinci, practica experienței zilnice, dramaticul unei existențe autentice, în veșnică luptă cu iraționalul (aceste două grupuri sunt singurele care dau valori iraționalului). Țăranii și-au verificat ființa lor istorică în luptele pentru păstrarea pământului strămoșesc, în rezistența lor față de atâtea forțe cosmice, biologice, economice, sociale. Intelectualii, elitele creatoare ale acestui neam, adunați din orice clasă socială, având între ei nu realități de grup social și raporturi de breaslă - acești intelectuali au și ei o menire istorică. Poate fi vorba, chiar, de o nouă verificare a resurselor poporului nostru, a drepturilor sale la viață și la supraviețuire.

Țăranii au apărat pământul și neamul. Intelectualii apără drepturile spiritualității noastre, autonomia ei, valorile ei universale, omenești. Misiunea istorică a unui grup este verificată de două lucruri: 1) de puterea cu care știe să-și apere pământul, libertatea și drepturile; 2) și de vigoarea cu care creează valori. Clasele sau grupurile care îndeplinesc aceste funcții sociale sunt singurele care se pot numi grupuri vitale, fără de care o națiune riscă să dispară din istorie.

[„Vremea", 1935, 16 iunie, p. 6]

SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ

ALĂTURI DE „EPHEMERIS DACOROMANA", somptuosul buletin al Școlii Române din Roma, „Arhiva pentru Știință și Reformă socială" este poate cea mai de seamă publicație științifică românească. Judec o publicație științifică nu numai după conținutul ei, ci mai ales după spiritul, i-aș spune „profetic", care îi orientează cercetările. Să ne înțelegem: nu e vorba despre un profetism romantic, crispat, „național", ci despre instinctul acela al ghicirii unor realități rămase până acuma ascunse, al emacipării unor metode, al curajului de a *începe* ceva, nu numai de a bate drumurile altora, de a continua pe alții.

„Arhiva pentru Știința și Reforma socială", pentru simplul motiv că e alcătuită în bună parte din studiile și documentele unor cercetători tineri, bine pregătiți, care au lucrat câțiva ani pe teren (celebrele „monografii" ale Seminarului de Sociologie din București, de care râdea atâta lume) – se înalță deodată în primul rang al publicațiilor științifice românești. Întâlnești între paginile ei, mai întâi, o metodă de lucru; știi bine cu ce ai de a face, vezi cum se lucrează, vezi mai ales cât de superficial se lucra mai înainte (în folklor, de pildă). Întâlnești apoi o vastă documentare, adunată direct, din viața rurală românească. Dacă putem spera să știm vreodată ce e aceea „specific românesc", ce e „sufletul românesc", apoi fără îndoială numai prin metoda aplicată de secția monografică a Institututul Social Român o vom putea ști.

Pluteam până acum în vânt; fiecare improviza teorii de la masa cu cărți a Bibliotecii Academiei; fiecare știa ce e cu acest popor român, cum trăiesc și ce cred țăranii români. Epoca aceasta de romantism târzielnic (ține de la Al. Russo) a fost depășită și în sociologia rurală românească, datorită în bună parte echipelor de monografiști, după cum a fost depășită în istorie (cu „Noua Revistă Istorică"), în lingvistică („Grai și Suflet", „Bulletin Linguistique"), în folklor („Arhiva de folklor"). Este o

lichidare pe toate fronturile a vechilor valori și metode. Ceea ce e îmbucurător este faptul că „Arhiva Socială" - cea mai curajoasă, cea mai masivă, singura care defrișează cu adevărat un teren virgin - este scrisă de tineri. D. profesor Gusti rămâne, sub această privință, o rară excepție în știința românească. D-sa a încredințat tinerilor săi colaboratori tot ce putea încredința un director de Institut. Alături de „Ephemeris", „Arhiva Socială" dovedește că tinerii se pot distinge și în știință tot atât de mult ca și în literatură și in filosofie.

Există, la unii intelectuali mai vârstnici, o anumită superstiție a genialității în știință. Mi-amintesc că acum vreo trei ani d. N. Davidescu scrisese, chiar în această foaie, un articol în care punea la punct veleitățile „tinerei generații" cu o întrebare cam de acest fel: „Ce-ați dat până acum în știință? Arătați-mi vreo descoperire făcută de un tânăr savant român, spuneți-mi numele unui medic tânăr, sau al unui chimist sau matematician". O întrebare foarte la locul ei, dar care pornește dintr-o mentalitate individualistă, care crede în genialitate și în „descoperiri". Ceea ce prețuiesc în „Arhiva Socială" este tocmai depășirea acestei mentalități, înlocuirea ei prin cooperație, prin lucru colectiv (echipe de monografiști, fișe adunate de zeci de studenți); crearea unei metode de înțelegere a realităților rurale, iar nu descoperirea unui document inedit, sau a unei „legi" bune pentru 30-40 de ani; într-un cuvânt, recunoașterea de fapt a realității ca atare, iar nu izolarea ei în fragmente pentru a „descoperi" o lege sau o interpretare nouă.

Felul acesta de a lucra conduce la o înțelegere pe care știința socială de până acum nu o putea avea. „Monografia" a fost cel dintâi pas către știința prin colaborare, știința cooperată; și e remarcabil că aceiași tineri care s-au format acolo, în spiritul acesta nou, s-au manifestat și la Școala de Statistică, la Institutul de Conjunctură, la „Criterion", adică în singurele încercări de știință cooperată pe care le cunoaște cultura românească.

Înțelegi valoarea unei lucrări numai când ai nevoie de anumite fapte, de o anumită metodă pe care trebuie s-o cauți în acea lucrare. De aceea e greu de vorbit despre ultimul volum al „Arhivei Sociale" (Anul X), un imens tom de peste 1000 pagini, care cuprinde neînchipuit de

mult material, bine distribuit. Este greu pentru că trebuie să te intereseze o anumită problemă (economia rurală, artă, folclor etc.), pe care s-o poți verifica în acest magazin voluminos. Fiecare cititor își va face singur verificarea și singur va înțelege cât de *altfel* apare viața unui sat românesc după cetirea a cel puțin două studii. D. H. H. Stahl spunea odată, la o conferință, că se cunoaște mai bine structura și viața unui sat indian decât a unui sat românesc. Încep să-i dau dreptate.

[„Cuvântul", 19 aug. 1933, p. 1]

MUZEUL SATULUI ROMÂNESC

ÎN CUVÂNTAREA DE INAUGURARE a Muzeului Satului, d. prof. D. Gusti a spus: „...N-am avut înainte pilda muzeelor în aer liber din țările nordice, Skansen, Bigdo sau Lillehammer. Ele sunt, pentru noi, în prea mare măsură romantice și prea etnografice, cu luare aminte mai mult asupra „valorilor" și „pieselor" muzeale, decât a omului de astăzi și a mediului și faptelor lui de toate zilele... *Muzeul* nostru nu este un muzeu etnografic, ci este un muzeu social". Nu știu dacă sutele de mii de vizitatori ai „Lunii Bucureștilor" se vor fi pătruns, de la cea dintâi cunoaștere a *Muzeului,* de această fundamentală deosebire. Cred însă că impresia de „realitate românească", de „autenticitate" a fost copleșitoare pentru toți. Rareori se poate desprinde atâta organizație și o atât de firească frumusețe dintr-o încercare de sinteză făcută cu mintea și cu mâna omului. Deși întâlnim așezări din regiuni atât de diferite - Țara Oașului și Argeș, Bărăgan și Banat, Bihor și Ilfov - totul se leagă, se ține strâns și alcătuiește laolaltă icoana unei fermecătoare civilizații țărănești. D. H. H. Stahl nu exagerează afirmând (*Sociologie românească,* nr. 5, p. 30) „că reprezentăm cea mai mare și mai întinsă civilizație țărănească din câte se află". Experiența pe care echipierii Fundațiilor Regale au făcut-o, petrecând, o lună de zile în

mijlocul celor 130 de meşteri aduşi din atâtea regiuni româneşti, este de o excepţională valoare. Studenţii şi tinerii cărturari au putut vedea că „toţi sătenii aceştia, de oriunde ar fi, din Basarabia sau Banat, din Maramureş sau din Dolj, se înţeleg unii cu alţii: vorbesc aceeaşi limbă, au aceleaşi obiceiuri, aceleaşi feluri de a preţui viaţa şi de a pricepe frumosul, acelaşi fel de a-şi întemeia gospodăria, în ciuda faptului că n-au un şablon de imitat şi, deci, nimic nu este leit cu altceva, ci totul este viu, spontan, puternic, întocmai ca viaţa însăşi" (H. H. Stahl, articolul, citat).

Această fundamentală unitate - pe care spontaneitatea şi iniţiativa fiecărei regiuni nu o alterează ci, dimpotrivă, o însufleţeşte - nu este numai o mândrie a civilizaţiei noastre ţărăneşti; ea ne ajută să înţelegem toate celelalte fenomene spirituale româneşti, fie colective, fie individuale. În *Muzeul Satului,* uluitoarea unitate a limbii româneşti - singura limbă romanică fără dialecte - se explică şi se ilustrează de la sine. Este o permanentă forţă spirituală centripetă în orice fenomen românesc înregistrat de istorie; forţă care menţine unitatea neamului, unitatea limbii, unitatea vieţii religioase.

Alcătuindu-se pe imense suprafeţe teritoriale, din Balcani şi până în Tatra, de la Adriatică şi până dincolo de Nistru, neamul românesc nu cunoaşte, totuşi, nici o abatere masivă de pe axele sale centrale. Dimpotrivă, şira spinării – cum s-a spus – rămâne necontenit aceeaşi: munţii Carpaţi. Unitatea structurii sociale nu slăbeşte chiar când vecinii sunt de o altă rasă şi au un alt ritm istoric. Cei dintâi fondatori de state în aceste părţi ale Europei, românii dovedesc necontenit o neistovită unitate în toate organismele statale pe care le creează. În privinţa „influenţelor", lucrurile sunt şi mai impresionante. Dacia a fost, din toate timpurile preistorice şi protoistorice, o regiune traversată de cele mai puternice civilizaţii, europene şi răsăritene. În timpul formaţiei neamului românesc, „influenţele" au continuat să se exercite din toate părţile - şi ele nu s-au stins niciodată, nici până în vremurile de azi. Influenţe care prindeau în sfera lor de acţiune clasa stăpânitoare (de ex. stilul de viaţă angevin, slav, bizantin) sau clasa ţărănească (bunăoară, bogomilismul). A-şi fi păstrat unitatea vieţii sociale şi sufleteşti după ce a asimilat atâtea curente spirituale este cea

mai definitivă verificare a forței de creație de care dispune neamul românesc.

Forță de creație, în cadrele unei civilizații țărănești unitare. Căci, ceea ce impresionează în fenomenul românesc - fie istoric, fie spiritual - este unitatea sa stilistică. În această privință, chiar cultura noastră modernă, care nu pleacă de la matca țărănească și nu se adresează decât incidental și oarecum exterior maselor de săteni, ne oferă câteva impresionante exemple, unice în istoria culturii europene. Noi avem un clasic al literaturii moderne, pe Ion Creangă, care poate fi citit și înțeles de absolut toate categoriile sociale românești, din toate provinciile. Nu există, în opera lui Creangă, nici o „rezistență", nici un particularism inaccesibil - cu toată limba lui moldovenească.* În ce literatură europeană, un *clasic* poate fi accesibil tuturor categoriilor de cititori?

Caracterul aulic al literaturii italiene – cum i-a spus criticul Borghese – izolează pe toți clasicii, de la Dante și Petrarca până la Carducci și D'Annunzio, de marea masă a țăranilor italieni care nu au studii umaniste. În Franța, poate La Fontaine e singurul accesibil - dar tot ce e specific „francez" în clasicism, de la Montaigne și Racine până la Stendhal, cade dincolo de înțelegerea *oricărui* cititor. În Germania, în Rusia (poate, cu excepția ultimelor opere ale lui Tolstoi), în țările nordice - lucrurile sunt mai mult sau mai puțin similare.

Unitatea fundamentală a fenomenelor spirituale românești se poate verifica și astăzi. România este singura țară europeană în care cel mai mare romancier este, în același timp, și cel mai popular, adică accesibil

---

* Și Mihail Sadoveanu scria; „Așa-zisele noastre provincialisme contribuie vădit la îmbogățirea capitalului de cuvinte. Pentru descrierile naturii, limba noastră e pe cale de a-și forma un vocabular impresionant de îmbelșugat. Asta se întâmplă cu deosebire după 1918, când aria de înrâurire a limbii vorbite s-a lărgit. De unde până atunci *Amintirile* lui Ion Creangă, într-o ediție bucureșteană, păreau a avea nevoie de glosar, după data de mai sus am înțeles - cercetând vorbirea poporului la fața locului - că, pentru șapte optimi din cititoriii României, o asemenea grijă editorială este de prisos. Din Bihor până la Sibiu, *provincialismele* lui Creangă sunt nu înțelese (căci le înțelege oricine din context), ci întrebuințate curent" (*lucr. cit.*, p. 142-143).

oricărui om știutor de carte. *Ion* și *Răscoala* ale lui Liviu Rebreanu pot fi citite cu pasiune atât de un țăran cât și de un erudit. Să ne gândim în ce țară europeană se mai întâlnește un asemenea caz. Poate fi citit Marcel Proust de orice francez, Thomas Mann de orice german, Galsworthy de orice englez sau D'Annunzio de orice italian? De altfel, Liviu Rebreanu nu este singura excepție. Trăiesc astăzi mai multe personalități creatoare românești care, fără să știm dacă sunt sau nu accesibile oricărui public - poartă totuși aceeași pecete stilistică și se revendică de la aceeași matcă țărănească. Am putea numi - cât ar părea de paradoxal - pe un Brâncuși sau un Lucian Blaga...

Unitatea aceasta de care dă dovadă viața socială și sufletească a neamului românesc nu are nimic dogmatic și autoritar în ea. Trebuie să vedeți *Muzeul Satului* ca să vă convingeți de polimorfia uluitoare a civilizației noastre țărănești. Ochiul descoperă pretutindeni forme noi, aspre sau grațioase, solemne sau gingașe. Geometria domină aici, cu încântarea ei liniștită; contururi oceanografice apar dincolo, umbre și profiluri din lumea plantelor sau a algelor submarine. Un ochi exercitat și o memorie bună ar putea descoperi aici ceva mai mult decât o adaptare la mediu (variația materialelor, a dimensiunilor, a economiei casnice); ar putea descoperi înrudiri stilistice cu forme și culturi străvechi. Dar toate aceste înrudiri, variații, invenții - se topesc într-o intuiție unitară; și toate formele dovedesc o aceeași nesecată putere de creație și o neistovită imaginație. Numai contemplația unui monument indian poate oferi o mirare similară. Ca și arhitectonica și iconografia indiană, arta țărănească românească[1] evită tiparele, evită tehnica „ocupării spațiului" prin repetarea la nesfârșit a acelorași forme. Foarte aproape de viață, imitind gestul inițial și fundamental al vieții - creația, înnoirea, depășirea - sensibilitatea țărănească nu se oprește în tipare și nu se lasă condusă de canoane estetice. Forme noi se nasc sub ochii noștri. Mărturia d-lui H. H. Stahl este, în această privință, edificatoare. „Uneori lucrul era și cu primejdie, pentru ce vroiam noi să facem, pentru că regula noastră era autenticitatea, păstrarea stilului local. Or ei, când li se părea că e ceva frumos la vecini, odată se apucau de stricau ce făcuseră și trânteau niște perechi de stâlpi ca la

Gorj, în plină casă tulceană. Mai ales că materialul lemnos li se da la nevoie şi cărămidă aveau la îndemână. Cu tare multă jale se îndurau ei să nu folosească acest material bun şi nou, de dragul autenticităţii. După a lor socoteală, ori făceai casă bună, adică nouă, ori o lăsai încurcată..."

Toată frăgezimea şi spontaneitatea intuiţiei ţărăneşti este rezumată în câteva cuvinte: „când li se părea ceva frumos la vecini..." Cei care vorbesc de „viaţă statică", de „întunerec" şi „mentalitate reacţionară" nu sunt întotdeauna bine informaţi.* *Muzeul Satului* ne dovedeşte un lucru: rezervele de creaţie şi dorul de reînnoire al maselor ţărăneşti. Numai că această creaţie vor s-o împlinească ei, după dorul lor, şi această înnoire s-o facă după nevoile şi prin iniţiativa lor. Sub aspectul static al civilizaţiei ţărăneşti se ascunde, de fapt, o continuă împrospătare, o neistovită creaţie (lucrul se verifică, de altfel, şi în folclor). Dar această creaţie nu se poate face oricum şi în orice direcţie. Sensibilitatea şi intuiţia ţărănească prefac, îmbogăţesc, topesc în forme noi - un material pe care e capabilă să-l asimileze. Ceea ce, pentru un orăşean, pare static într-o civilizaţie ţărănească - este de fapt continuitatea unităţii stilistice. Orăşenii, în România, au asimilat din atâtea locuri şi cu un asemenea ritm, încât „viaţă" şi „dinamism" au ajuns să însemne, pentru ei, simultaneitate de stiluri, salturi, imitaţii prompte, hibridism...

* Iată ce scrie şi H. H. Stahl, împotriva lui Eliade: „Exponentul cel mai categoric al acestui mod de gândire, reacţionar prin esenţa lui, e fără îndoială Mihai Eminescu, proslăvitor al trecutului şi ponegritor al prezentului". Alţi „ponegritori" naivi, puşi la punct de Henri H. Stahl sunt T. Maiorescu, C. Stere, C. Rădulescu-Motru, V. Pârvan, Lucian Blaga, adică aceiaşi din inventarul negativ al lui Nicolas Tertulian. (Am citat din lucrarea lui Henri H. Stahl, *Eseuri critice*, Editura „Minerva", Bucureşti, 1983, p. 28).

*

D. profesor D. Gusti ne făgăduiește, pentru anul viitor, un al doilea Muzeu, al satului-model. „Acolo ne vom pune problema înfățișării a ceea ce *ar trebui să fie* satul românesc, dacă o cultură puternică și luminată ar porni să crească în toată țara, așa cum am dori-o și așa cum încercăm să o ajutăm, pe toate căile, printre care una din cele mai pline de nădejdi este, credem, activitatea desfășurată de Fundația Culturală Principele Carol, care a creat *Muzeul Satului Românesc*". Unitatea stilistică a vieții rurale ne liniștește mai dinainte asupra eventualelor primejdii ale unui „sat model". Cine a văzut cu atenție *Muzeul Satului* știe că nu se poate teme de „modernizare", de hibridism. Cultura țărănească este, încă, destul de fertilă ca să poată asimila și preface, după canoanele sensibilității ei, și un „sat model". D. profesor D. Gusti și colaboratorii săi de la Fundația Culturală Principele Carol au eliminat astfel, cu anticipație, orice eventuală obiecție care s-ar fi putut aduce - din unele cercuri prea zeloase - modernizării satului. Încrederea noastră în forțele de asimilare și de creație ale țărănimii a crescut impresionant prin realizarea acestui *Muzeu* permanent. După cum țăranii, cu sensibilitatea intactă, au respins stilul „Brumărescu", tot așa vor respinge și orice încercare de „modernizare" făcută fără o prealabilă cunoaștere a vieții sufletești rurale. Cei zece ani de muncă ai Seminarului de sociologie, condus de d. D. Gusti, și cei doi ani de experiențe fertile ale echipelor studențești la sate, create din voința regelui, ne asigură că, cel puțin în acest domeniu, România nu va încerca o reformă hibridă și insuficientă. Totul ne face să credem că există astăzi, atât în București cât și în orașele din provincie, o sumă de oameni bine pregătiți și entuziaști, care cunosc pe teren realitățile românești. Lucrul acesta, atât de simplu în aparență, este totuși revoluționar. Căci toate reformele făcute în România modernă, și privind viața socială, politică și spirituală a satelor, au fost făcute fără o prealabilă cunoaștere științifică (adică documentată) a realităților românești. Au fost unele reforme pline de intenții lăudabile; au fost, altele, simple reflexe ale mișcărilor ideologice din Apus. Este timpul să începem reforme fundate pe o cunoaștere

adâncă şi pe o înţelegere a sensibilităţii ţărăneşti. Reforme, se înţelege de la sine, care nu pot porni din „politic", ci trebuie să conducă, după o lungă perioadă de prefaceri, la conştiinţa politică a ţărănimii.

[1936]

Notă

Mă refer, evident, la materialul artistic risipit în *Muzeul Satului:* case, porţi cioplite, foişoare, ferestre, tinde etc.

[după vol. Insula lui Euthanasius,
ed. Fund. Reg. pt. lit. şi artă, Buc, 1943, p. 154-161].

ECHIPELE REGALE STUDENŢEŞTI LA LUCRU

ÎN PARCUL CAROL A FOST INAUGURATĂ în ziua de 9 decembrie 1935, în prezenţa M. S. Regele Carol II, a doua expoziţie a Echipelor Regale Studenţeşti. Importanţa cu adevărat revoluţionară a activităţii echipelor studenţeşti la sate, activitate dorită şi pornită din chiar iniţiativa M. S. Regelui Carol şi organizată sub auspiciile „Fundaţiei Principele Carol" de d. profesor Dimitrie Gusti - este evidentă pentru oricine a vizitat expoziţia. Lectura mai atentă a „Catalogului" prezintă însă surprize chiar şi celor mai optimişti aderenţi ai acestei revoluţionare porniri a studenţilor la sate. Căci este uluitoare descoperirea realităţilor româneşti rurale, este cu adevărat dramatică întoarcerea studenţilor la sate, efortul tinerilor intelectuali români de a înţelege stilul de viaţa al adevăratelor aşezări româneşti - de a-l înţelege şi de a-l ajuta să nu piară. Tendinţa tinerei generaţii de a lucra laolaltă, de a cunoaşte şi a activa în comun - s-a manifestat de mai mulţi ani, în felurite câmpuri de muncă. Dacă n-ar fi să

amintim decât „monografiile", sociologice organizate de d. profesor D. Gusti, numeroasele asociații culturale având ca scop principal discuțiile publice, colaborarea pe toate planurile cunoașterii - și încă s-ar putea distinge orientarea tineretului intelectual către munca laolaltă. Era o vagă, dar puternică, mișcare către efortul colectiv, către un nou stil de viață asociată - și această mișcare, caracteristică întregii generații tinere, și-a găsit o excepțională canalizare în Echipele Regale, create din inițiativa și voința M. S. Regelui Carol II.

Cât de uluitoare sunt realitățile românești, adică satul și viața satului - se poate întrevedea chiar din cetirea „Catalogului" expoziției. Deși în 1934 s-au trimis echipe numai în 9 sate, iar în 1935 în 28 de sate - geografia reală și vie a României începe să se lumineze. Pentru orășeni, cunoscători în cel mai bun caz al „artei populare", așa cum a ajuns ea prin Brumărescu sau prin costumul țărănesc de bal-mascat - geografia scoasă la lumină prin activitatea Echipelor va însemna, fără îndoială, cea mai neașteptată revelație. Să ne oprim, bunăoară, la satul Moișeni, din Țara Oașului. „Unitatea geografică, etnică și spirituală face din această regiune pitorească una dintre cele mai caracteristice «țări» răspândite pe teritoriul românesc. Conturările precise de viață regională distinctă, de elemente identice de viață economică, portul și obiceiurile asemănătoare fac ca, după satul și neamul propriu, fiecare «oașan» să simtă și să prețuiască cu tot sufletul său această a doua realitate socială regională, care este «țara» lui... Oașănia este un stil de viață cu aspecte caracteristice și precise prețuite ca atare... Ea s-a păstrat înlăturând toate influențele exterioare care n-au putut altera formele de viață tradițională" *(Catalog,* p. 26--27).

Întâlnim aici una din cele mai frumoase forme de viață regională românească, păstrate încă vii. Bogățiile folklorice ale Țării Oașului au atras, recent, atenția și a altor cercetări (de ex., d. Ion Mușlea, de la „Arhiva de Folklor" din Cluj). Aflăm de asemenea din rezultatele Echipei că în viața de familie se regăsesc urmele matriarhatului. Dar aflăm, în același timp, și amănunte cumplite. Analfabeți 73,22%; lectura redusă la Biblie și câteva cărți de rugăciuni. „Cercetările medicale indică un mare procent de afecțiuni pulmonare și sifilis, gastrite alcoolice. Alimentația insuficientă,

igiena primitivă, alcoolismul accentuat înlesnesc întinderea tuberculozei şi explică trecerea de la chipul senin, vioi şi frumos al copiilor, la cel aspru şi adânc brăzdat la bătrâni" *(Catalog,* p. 27).

Este concentrată aici, în câteva rânduri din *Catalog*, întreaga tragedie a satului românesc. Stil de viaţă propriu, nesecată forţă creatoare spirituală - faţă în faţă cu realităţile ultime, cu mizeria, boala şi destrămarea. Moişenii nu sunt deloc o excepţie - căci echipele au ales pentru activitatea lor atât sate bogate cât şi sate sărace. La Şanţ, sat aşezat în ţinutul de graniţă al Năsăudului, analizele Wasserman au dat 25% pozitive *(Catalog,* p. 37). La Sâmbăteni, din câmpia Mureşului, toată agoniseala de un an este aruncată de femeia română pe câţiva metri de mătase proastă, care-i nimiceşte frumuseţea ei sănătoasă" (p. 57). În acest sat, echipa a trebuit să depună multe eforturi ca să dovedească femeilor că „inul şi cânepa sunt mai frumoase, mai durabile şi că lucrul de la firul de verdeaţă până la pânză poate constitui pentru femeie cea mai mare mândrie" *(ibid.).* La Pecineaga, lângă Dunăre, „mor vite de aproximativ un milion de lei pe an" (p. 93). Igiena este înspăimântătoare. „Ţărancele n-au putut fi hotărâte măcar la un scăldat mai igienic" (p. 94), deşi satul e aşezat lângă apă. Arhaismul agricol al acestui sat dunărean - dispărut din satele brăilene de peste Dunăre încă de acum 30-40 de ani este pur şi simplu uluitor. „Plugăria n-a ieşit din faza etnografică. În afară de plugul de fier, nici o altă maşină modernă nu se află aici. Se seamănă cu mâna, se seceră cu secera şi coasa, se treieră cu tăvălugul de piatră, cu căruţa şi cu *preuca* de cai, ca acum 100 de ani; se vântură cu lopata şi cu plasa (primeteaua), se bate porumbul cu beţele în leasă şi unii ţin încă grăunţele în gropi ca pe vremea turcilor" (p. 91).

La Nerej, în judeţul Putna, se cumpără porumbul iarna, pe un preţ de speculă, un porumb stricat aducător de pelagră şi oftică (p. 104). În satul Dodeşti, sat de răzeşi fălcieni, sărăcia e atât de cumplită, încât sătenii se trudesc din răsputeri să-şi trimeată în lume copiii cei mari. „Casele foarte sărace şi foarte curate, ca şi oamenii. Femeile de o hărnicie neobişnuită, bune ţesătoare, şi încă mai bune mame, îşi părăginesc uimitor

de repede tinereţea şi frumuseţea, istovindu-se cot la cot cu bărbaţii în munca acestora, după şi înainte de îndetelnicirile lor femeieşti" (p. 111). „Fărâmiţarea loturilor de proprietate ţărănească e o pacoste în foarte multe sate. La Ghimpaţi un număr de 600 proprietari posedă la un loc 1054 ha, fărâmiţate în aproape 3000 parcele, ceea ce ne dă o medie de 5 parcele pentru fiecare proprietar şi de 34 arii pentru fiecare parcelă" (p. 23, 97). Locuitorii din Ghimpaţi sunt plugari împroprietăriţi la 1895, 1906 şi 1921, şi îmbucătăţirea terenului arabil se datoreşte atât creşterii vertiginoase a populaţiei satului, cât şi din pricina sistemului de împroprietărire de după război. În unele sate, nefiind moşii boiereşti în vecinătate, ţăranii au fost împroprietăriţi la 17-18 km depărtare de sat... O bună parte din lucrurile acestea se cunoşteau, dar se cunoşteau insuficient, fragmentar, anarhic. Rezultatele echipelor ne înfăţişează cadrul viu, organic, al satului românesc de astăzi - şi ne dovedesc mai ales ceea ce se poate face, cu puţină bunăvoinţă, cu multă muncă şi cu foarte puţini bani. Vizitarea expoziţiei sau cetirea atentă a *Catalogului* este foarte stenică. Experienţa echipelor ne arată cât de voioşi sunt ţăranii la faptă, cu câtă tragere de inimă lucrează când sunt îndrumaţi. La Şanţ, echipa a fost chemată insistent chiar de săteni. La Regina-Maria, în Cadrilater, tinerii săteni neştiutori de carte au cerut echipei să înfiinţeze un curs. Firește, singurul mijloc de a îndruma pe ţărani, de a-i sili să asculte şi să înveţe - este *fapta.* „Asociaţiilie culturale şi instituţiile cu rost cultural de până acum îşi îndreptau atenţia cu precădere, dacă nu exclusiv, numai spre ceea ce noi numim astăzi cultura minţii, adică organizau biblioteci şi ţineau şezători în care, prin conferinţe, se dădeau sfaturi sătenilor şi li se arăta necesitatea unei acţiuni culturale. De aceea şi localul în care se adăposteau societăţile culturale săteşti nu cuprindea altceva decât o încăpere oarecare pentru birou şi o sală cu dulapul de cărţi, adică biblioteca. Căminele noastre culturale sunt menite să lucreze nu numai în domeniul culturii minţii şi sufletului, ci şi în acela al culturii muncii şi culturii sănătăţii, adică pe tărâmul muncii agricole, zootehniei, gospodăriei, al muncii de înfrumuseţare a satului şi mai departe al îngrijirii sănătăţii cu ajutorul farmaciei, medicului şi educaţiei fizice" (p. 101-102).

Elementul revoluționar al echipelor constă tocmai în activitatea lor perfect coordonată. În fiecare echipă se găsesc medici umani și veterinari, instructori în educație fizică, maestre de gospodărie, agronomi, teologi - în afară de studenți care alcătuiesc propriu-zis echipele de muncă, și în afară de mici dar destoinice grupuri cercetășești. Scopul echipelor nu putea fi pur cultural, nu se putea reduce la cultura minții și a sufletului. Acțiunea de stimulare a energiilor latente și de organizare a forțelor creatoare ale satului trebuia să înceapă mai din adânc. Și a început cu sănătatea săteanului, cu corectarea muncii lui agricole, cu igiena lui. Activitatea aceasta revoluționară a fost pe alocuri excepțional de grea. Bunăoară, în satul basarabean Năpădeni, „scopul principal asupra căruia s-au îndreptat toate eforturile a fost înlăturarea pasivității tradiționale, a practicilor empirice, a orientalității pline de superstiții și prejudecăți" (p. 116). În alte locuri, studenții observă că săteanul nu fuge de „doctorul cu suflet bun" (Bordușani, jud. Ialomița, p. 83) și vine de bunăvoie la consultații (Nerej, p. 104).

Cât de mare e virtutea faptei și cât de mult se poate clădi prin această tehnică a pildei realizate, ne-o dovedesc rezultatele obținute în satul răzășesc Dodești, sat făcut înainte de 1400. Oamenii nu mai fuseseră învățați pe aici cu asemenea inițiative de ridicare economică, sanitară și culturală a satelor. „Venirea echipei studențești le-a fost de grozavă mirare. Nu-i înțelegeau rostul, pentru că ei nu puteau crede în alt rost decât acela al tuturor acelora care veneau prin cotlonul lor, făgăduindu-le când și când lucruri mari cu vorbe darnice. De aceea, în clipa când teologul și-a isprăvit întâia predică la biserică, spunând:

- „N-am venit să cerem! Am venit să vă dăm...", o babă din fund a fost îndreptățită să răspundă, cu oftat greu:

- „Om vedea noi la urmă".

Așadar, echipa a intrat în Dodești, primită cu cea mai dăsăvârșită neîncredere pe care putea să i-o arate, politicos dar hotărât, un țăran cuviincios și bănuitor.

- „Nici nu i-am chemat... nici nu-i gonim...", așa a sintetizat gândul satului întreg un om liniștit și cumsecade" (p. 111-112).

Studenții au găsit satul abătut de cumplite suferințe; seceta, pelagra, enterita care secera copiii, boleșnițele intrate în vitele albe și în porci... Podurile erau stricate, drumurile dărăpănate, „fântânile cu apă puțină, tulbure și sălcie, cimitirul potopit de buruieri, gardul bisericii dărâmat, clopotnița gata să cadă, primăria aciuată într-o căsuță cu chirie, școala fără fântână pentru copii, cu una din săli având intrare drept de afară și în schimb fără curte, izlazul uscat ca o prispă pe care nu și-au îngăduit să rămâie decât spini și holeră..." (p. 112). În fața acestor rele, studenții s-au așezat harnici la muncă, și cu ajutoarele primite din afară au realizat atâtea lucruri, încât răzeșii nu numai că n-au mai putut rămâne „în ferecarea tristă de la început", dar și-au pus atâtea nădejdi în fapta și sporul echipei studențești, încât au trebuit să fie potoliți. După trei luni de muncă organizată și entuziastă, rănile satului s-au închis sau sunt pe cale să se închidă. Ce nu s-a făcut în atâția ani de administrație lâncedă s-a făcut într-o vară. Semnificația echipelor studențești se vădește întreagă în această experiență de la Dodești.

Dar nu numai satul românesc își găsește un izvor de înnoire și ridicare obștească în această activitate a echipelor - ci însăși cultura românească poate afla aici un alt început, mai real, mai autentic și mai bogat. Studenții sunt puși în fața unor realități românești nebănuite; așezările grănicerești, sate de mazili (această boierie rurală, creată de privilegiile acordate de voievozii moldoveni); proprietățile colective, legăturile de rudenie, viața rituală a unui sat, folklorul obscur, itinerariile post-mortem, comunitatea viilor și comunitatea morților, etc. Sunt realități care anevoie se pot înțelege din inima orașului, din bibliotecă și muzeu. Lucrarea laolaltă a studenților cu purtătorii acestui stil de viață românească poate avea nebănuite consecințe pentru cultura noastră. „Inspirația populară" și „motivele folklorice" din arta și literatura românească modernă au eșuat de cele mai multe ori, pentru că era o inspirație exterioară, formală, decorativă. Geniul popular românesc nu va putea fertiliza inspirația și inteligența elitelor, decât când se va înlocui tehnica motivelor exterioare (ritmul

poeziei populare, decorul țărănesc, genul „Brumărescu", genul „Rodica", etc.) printr-o tehnică nouă, care s-ar putea numi actualizarea prezenței fantastice. Or, tocmai această „prezență fantastică" - semnificativă și caracteristică oricărei colectivități creatoare - este ceea ce descoperă experimental studenții Echipelor Regale. Descoperirea aceasta, pe care nici o învățătură nu o poate înlocui, poate avea influențe adânci în destinele culturii românești moderne.

Încă o dată, gândul și voința regală intervin creatoare în spiritualitatea românească.

[„Revista Fundațiilor Regale", an. III, 1 febr. 1936, nr. 2, p. 447-452].

CREAȚIE ETNICĂ ȘI GÂNDIRE POLITICĂ

UN OBSERVATOR AL CULTURII ROMÂNEȘTI contemporane, pus să judece evoluția gândirii politice naționaliste față de realizările „naționaliste" în artă și în literatură ar constata lucruri într-adevăr uimitoare. De la început ar constata o primejdioasă prăpastie între *gândirea politică* naționalistă care de la Eminescu încoace, se află în continuă ascensiune - și *politica* naționalistă care, cel puțin până în ceasul de față, a decăzut necontenit, a cunoscut toate falimentele posibile și se află într-o descompunere decisivă. E ciudat ce bine se *gândește* în politica naționalistă română (amintiți-vă continuitatea Eminescu-Iorga-Pârvan - generația „Gândirii") și ce prost se *face* această politică naționalistă. Poate cauzele nu sunt așa de greu de ghicit: lipsa unei elite de gânditori politici la cârma țării (gânditorii au fost totdeauna exteriori politicii propriu-zise, au fost gazetari, profesori, intelectuali), alterarea politicii prin politicianism, empirismul șefilor de partide, etc.

Discrepanța aceasta dintre gândire și faptă politică naționalistă mai are și altă latură: artificialitatea sau, în orice caz, insuficiența întregii

arte naționaliste. De câte ori a bătut un vânt de naționalism și s-a încercat a se face o artă „națională" - realizările acestea artistice au fost stângace, grosolane, factice. Amintiți-vă de *Rodica,* de literatura sămănătoristă, chiar de literatura anilor de după război. Este o artă exterioară până la siluire, artificială și tendențioasă. Cel mai furtunos profet naționalist al veacului, Nicolae Iorga, n-a izbutit să însuflețească decât o astfel de literatură, n-a promovat decât o astfel de artă. Față de forța și adâncimea gândirii politice a acelor ceasuri, literatura naționalistă care a întovărășit-o pare ridicolă.

Cred că nu este greu, nouă, celor care am venit în urmă, să înțelegem cauza acestor continue eșecuri ale creației artistice naționale. S-a aplicat și în artă punctul de vedere *politic;* adică un criteriu exterior, caduc, ineficace de a alege temele creației și tehnica (verbală sau plastică) a realizării ei. S-a *construit* un fel de a vedea lumea „românesc", adică s-a gândit politic, nu organic. S-a construit o emoție artistică „românească", în loc de a trece dincolo de formele exterioare, sărbătorești, demonstrative, pe care le îmbracă, la răstimpuri, românismul - și a intui substanța irațională a ethosului nostru. Este o deosebire fundamentală între construirea unei arte naționale cu mijloace *exterioare* (teme folclorice, teme rurale, vocabular, culoare locală) și crearea unei arte cu mijloace *fantastice (prezența* iraționalului, rodul unei experiențe de viață asociată milenară). O deosebire tot atât de mare ca și aceasta între o mașină și un organism. Și, ceea ce e interesant de știut, în anii când s-a făcut mai mult caz de ruralism, de spontaneitate, de viață simplă și de glie - tocmai în acei ani „sămănătoriști" s-a procedat mai *europenește;* adică, s-a făcut artă așa cum s-ar face o mașină: bucată cu bucată, exterior, tematic; nu s-a *creat* viu, așa cum creează un organism.

De aceea a și fost lipsită întreaga artă și literatură românească naționalistă de viabilitate și universalitate. O operă universală nu se poate face pe un criteriu politic; o asemenea operă se creează pornind de la o intuiție etnică, de la o experiență asociată. Universalitatea în artă aparține fantasticului, prezenței aceleia iraționale care stă la baza oricărei creații de geniu și nutrește orice emoție estetică. Luciditatea, tendenționismul, demonstrația -

sunt mijloace politice şi sunt criterii prin care se justifică o acţiune sau o gândire politică. În artă însă, ele ratează creaţia, o fac artificială şi locală.

Din cauza atâtor eşecuri de artă naţională s-a şi crezut un răstimp că o asemenea artă este imposibilă. Dimpotrivă, numai o asemenea artă are şanse de universalizare. Dar să ne înţelegem: o artă naţională care foloseşte aceea ce poate da o naţiune, adică un organism, o viaţă asociată care foloseşte prezenţa fantastică, iraţională, transcedând formele exterioare.

Până acum s-a crezut că dacă foloseşti un mediu rural, un vocabular rural şi culori câmpeneşti realizezi o operă românească. Dar toate acestea sunt ele însele manifestări ale unei realităţi româneşti - şi nu mai pot sluji de model unor manifestări nouă, artistice. Trebuie să treci peste *forme,* să ajungi acel izvor care a creat în decursul veacurilor înseşi aceste forme specifice. Şi acesta este un proces care nu putea fi intuit de artiştii şi scriitorii contemporani marilor mişcări naţionaliste. Este un proces de gândire pur artistică. Pe când ei au gândit pur politic, chiar atunci când au creat artistic.

Este foarte ciudat să constaţi că aceeaşi gândire politică din ultimii 50 de ani - care a făcut atâtea progrese de la Eminescu încoace - aceeaşi gândire politică a ratat toate încercările de artă naţionalistă, până la Lucian Blaga, cel dintâi creator care a gândit *româneşte* fără să gândească politic.

Dar şi acest fapt îşi are explicaţia lui şi poate vom încerca să-l lămurim cândva.

[„Cuvântul", 26 aug. 1933, p 1]

A Nu Mai Fi Român!

A APĂRUT, ACUM DE CURÂND, o nouă modă printre tinerii intelectuali şi scriitori: a nu mai fi români, a regreta că sunt români, a pune la îndoială existenţa unui specific naţional şi chiar posibilitatea inteligenţei creatoare a elementului românesc. Să ne înţelegem bine: tinerii aceştia nu depăşesc naţionalul pentru a simţi şi gândi valorile universale;

ei nu spun: „nu mai sunt român pentru că sunt înainte de toate om, și cuget numai prin acest criteriu universal și etern". Tinerii aceștia nu disprețuiesc românismul pentru că sunt comuniști, sau anarhiști, sau mai știu eu ce sectă social-universală. Nu. Ei, pur și simplu, regretă că sunt români și ar vrea să fie (o mărturisesc) orice altă națiie de pe lume, chinezi, unguri, nemți, scandinavi, ruși, spanioli; orice, numai români - nu. S-au săturat până în gât de destinul acesta de a fi și rămâne români. Și caută prin orice fel de argumentare (istorică, filozofică, literară) să demonstreze că românii sunt o rasă incapabilă de gândire, incapabilă de eroism, de probleme filozofice, de creație artistică, și așa mai departe.

Unul dintre ei se îndoiește atât de mult de realitatea unui neam românesc războinic, încât își propune să citească *Istoria Imperiului Otoman* a lui Hammer, ca să verifice dacă într-adevăr s-au luptat vreodată românii cu turcii și i-au învins! Altul crede că orice creier, care contează în istoria și cultura „românească", nu e de origine română. Cantemir, Kogălniceanu, Eminescu, Hașdeu, Conta, Maiorescu, Iorga, Pârvan etc., etc. - toți, dar absolut toți, sunt străini. Sunt slavi, ovrei, armeni, nemți, orice; dar *nu pot* fi *români,* românii nu pot crea, nu pot judeca; românii sunt deștepți, sunt șmecheri, dar nu sunt nici creatori, nici gânditori.

Dacă le pronunți vreun nume despre care se știe sigur că e românesc, au alte argumente. Este din Oltenia? Sânge sârbesc. Este din Moldova? Moldova întreagă e slavizată. Din Transilvania? Sânge unguresc. Cunosc câțiva moldoveni care spun cu mândrie: „am sânge grecesc!"; sau „strămoșu-meu a fost rus". Singura lor șansă de a fi oameni adevărați este de a-și dovedi că originea lor nu este curat românească.

Nu cred că se află țară europeană în care să existe atâția intelectuali cărora să le fie rușine de neamul lor, să-i caute cu atâta frenezie defectele, să-și bată joc de trecutul lui și să mărturisească, în gura mare, că ar prefera să aparțină, prin naștere, altei țări.

Toți tinerii aceștia au de făcut obiecții neamului românesc. Mai întâi, spun ei, românii sunt deștepți și asta îi împiedică să aibă drame interioare, să cunoască profunzimile sufletului omenesc; îi împiedică să aibă probleme. Cine nu are probleme sufletești, cine nu capătă insomnii

din cauza meditațiilor și agoniilor, cine nu e în pragul nebuniei și al sinuciderii, cine nu ajunge pentru zece ani neurastenic, cine nu urlă „Neant! Agonie! Zădărnicie!", cine nu se dă cu capul de pereți ca să afle „autenticitatea", „spiritualitatea" și „viața interioară" - acela nu poate fi om, nu poate cunoaște valorile vieții și ale culturii, nu poate crea nimic. Românii sunt deștepți - ce eroare! Unde poate duce deșteptăciunea? La ce-ți folosește faptul că poți cunoaște, superficial, realitatea - când îți lipsește facultatea de a imagina probleme, îți lipsește boala prin care poți întrezări moartea și existența, îți lipsesc înseși elementele dramei lăuntrice?

Tinerii aceștia sunt supărați pe neamul românesc pentru că românii nu au drame, nu au conflicte și nu se sinucid din desperare metafizică. Tinerii au descoperit o întreagă literatură europeană de metafizică și etică a desperării. Și pentru că desperarea este un sentiment necunoscut românului (care a rămas, în pofida atâtor erezii și culturalizări, drept credincios Bisericii Răsăritene), tinerii intelectuali au dedus stupiditatea iremediabilă a acestui neam. Tot ce nu se găsește în Pascal, în Nietzsche, în Dostoievski și în Heidegger - și toate aceste genii au elaborat o gândire impenetrabilă structurii gândirii românești - tot ce nu se găsește în nebunia unui biet om din Germania, în viziunile unui rus și în meditațiile unui catolic în veșnică îndoială, nu înseamnă nimic, nu are o valoare filozofică, nu are valoare umană.

Alimentați de lecturi europene, mimând drame europene, voind cu orice preț o spiritualitate care să semene chiar numai exterior cu spiritualitatea occidentală sau rusă - tinerii n-au înțeles nimic din geniul acestui popor românesc, bântuit de atâtea păcate, având nenumărate lipsuri, dar strălucind totuși cu o inteligență și o simțire proprie. Tinerii au reacționat împotriva curentului de acum zece-doisprezece ani, pornit de la „Gândirea" și „Ideea Europeană" (Pârvan, Lucian Blaga, Nae Ionescu, Nichifor Crainic; originile sunt tot în cursurile și publicațiile lui N. Iorga), care proclamase „autohtonismul", „specificul entic" în artă și în gândire și încercase cea dintâi filosofie ortodoxă prin crearea tipologiei românești. Cauzele acestei reacțiuni (care a început prin a fi pur spirituală,

pentru a ajunge în deplin nihilism, negație a istoriei, relativism în cultură, disoluția conceptelor critice etc.) sunt mult prea interesante și prea aproape de noi ca să ne încumetăm să le discutăm în acest articol. De altfel, nici n-am încercat aici să cercetăm întreg fenomenul „a nu mai fi român", ci numai să denunțăm câteva din aberațiile ultimei mode intelectuale.

Acei care desperează de destinul de a se fi născut români, judecă strâmb meritele și defectele poporului. Ei vor problematici, îndoieli, eroism - iar poporului român îi e cu totul străină îndoiala și despre eroi are o concepție cu totul familiară. Pentru un tânăr intelectual, *credința* și *îndoiala* au valoare filosofică, deschid căile meditației, pun probleme; pentru un țăran român nu există îndoială, el crede firesc („așa cum curg apele, cum cresc florile"), fără „probleme" (țăranul român este realist; vezi colecțiile de proverbe ca să înțelegi cum a reacționat el contra încercărilor de idealism, de criticism, aduse de popoarele cu care a intrat în legătură).

Intelectualii au despre *eroi* o concepție morală sau magică; și într-un caz și în altul, ei judecă individualist, iar la limită, demoniac. Am arătat în altă parte (1) ce cred românii despre eroii neamului; ceea ce cred și despre personajele biblice și apostolice: că trăiesc într-un rai ca un plai românesc, se gândesc la nevoile lor familiare, ca și în viață, coboară pe pământ în ceasuri grele, stau de vorbă cu oamenii într-un limbaj familiar etc. Eroii așa cum sunt înțeleși de popor și eroii așa cum sunt închipuiți de intelectualii tineri - nu au nimic de a face între ei. Unii au un eroism pe care li-l dă viața asociată, ceilalți concep un eroism etic, de probleme, de drame și conflicte...

Apoi, tinerii intelectuali judecă întotdeauna un popor prin ce creează, nu-l judecă prin ceea ce este, prin supraviețuirea lui. A „crea" este o concepție individualistă; a fi, așa cum a lăsat Dumnezeu, este adevărata axă a „spiritualității" poporului; nimic nu se creează, nimic nu se face; lucrurile vin și pleacă, lucrurile se *întâmplă*. Dar aceasta este o problemă prea complicată pentru a o rezolva aici.

Este adevărat că poporul românesc suferă de multe păcate, este adevărat că ne lipsesc multe axe - dar aceasta e condiția noastră umană,

acestea sunt posibilitățile noastre de a atinge universalitatea. Putem pleca de la ele sau le putem ignora pur și simplu. Dar nu e nici cavaleresc, nici eficace - să ne fie rușine că ne-am născut români, numai pentru simplul motiv că nu găsim în valențele românești ceea ce vrea Chestov sau Dostoievski.

IV. FOLCLOR ŞI CREAȚIE ARTISTICĂ

SPEOLOGIE, ISTORIE, FOLKLOR

VOiam Demult Să Cunosc, dintr-o lucrare scrisă pentru nespecialişti, activitatea pe larg a institutului de speologie de la Cluj, condus de savantul cu renume universal dr. Emil Racoviță. Fascicolele din *Biospeologica* pe care le-am răsfoit întâmplător erau, pentru ignoranța mea, taine pecetluite cu şapte peceți.

Şi, cu toate acestea, îmi era greu să renunț. Ştiam că doctorul Racoviță lucrează de aproape 40 de ani în aceste misterioase sectoare ale zoologiei: oceanografia şi fauna peşterilor. Stabilit după război la Cluj, unde conduce Institutul de Speologie împreună cu R. Jeannel (până la 1927) şi P. A. Chappuis, şi ajutat de tinerii colaboratori Margareta şi Radu Codreanu, - doctorul Racoviță este unul din foarte puțini savanți români care a creat o şcoală; a imprimat, adică, un anumit ritm de lucru şi o anumită orientare metodologică Institutului pe care îl conduce. O şcoală ştiințifică *românească* mi se pare întotdeauna un lucru vrednic de cea mai mare atenție. Putem învăța ceva din asemenea preocupări abstracte? Ceva

care să ne lămurească sau să verifice, dacă vreți, structura spirituală românească? Un tânăr matematician, cu a cărui prietenie mă mândresc, îmi spunea odată că există o foarte precisă orientare matematică românească; adică, cei mai mulți dintre matematicienii români dovedesc o atitudine specială față de anumite probleme și aproape că se dezinteresează de o altă serie de probleme care pasionează, să spunem, pe matematicienii polonezi sau evrei. Dacă lucrul acesta e adevărat, ar însemna că chiar în cele mai abstracte operații mintale intervin anumite dispoziții care țin de un „imponderabil": de structuri, de stil, de rasă...

Cu mult interes am citit, deci, capitolul referitor la biologie din volumul recent tipărit de Academia Română: La *vie scientifique en Roumanie,* vol. I, Sciences pures, Bucarest, 1937 (respectiv, paginile 135-196). Succint, dar clar, se dă seama aici și despre lucrările Institutului de speologie de la Cluj.

Nu încerc - nici n-ar fi locul, în articolașul de față - să le rezum. Dar observ că unul din obiectivele Institutului este tocmai verificarea metodei profesorului Racoviță: înlocuirea noțiunii de *specie* prin aceea de *neam* (lignée). Se pare că metoda aceasta a fost pentru prima oară întrebuințată, cu seriozitate, în publicațiile Institutului, *Biospeologia.* Metodă care nu înseamnă numai un instrument de lucru, ci și o anumită „filozofie" biologică. Pentru că în timp ce *specia* e o formă statică - *neamul* implică noțiunea de „istorie", de desfășurare în timp. Speciile nu mai trebuie clasate, așadar, ținând seama de caracterele lor prezente (care pot fi secundare sau întâmplătoare) - ci pe temeiul descendenței lor în timp, adică pe temeiul „istoriei" lor. Metoda aceasta a făcut pe d-rul Racoviță să propună următoarea formulă: *La taxonomie ne peut être que de la phylogénie appliquée.* Înlocuind primatul *spațiului* (distribuția geografică) prin primatul *timpului* (desfășurarea „neamului") - d-rul Racoviță introduce în biologie noțiunea de *istorie.* Și metoda aceasta, aplicată întâi de d-sa, dă rezultate excepționale. Întocmai după cum aplicarea conceptului de istorie în etnografie (Graebner, Pater Schmidt etc.) a revoluționat această știință.

Făcând într-adevăr „istorie" naturală, doctorul Emil Racoviță înlocuiește noțiunea de specie prin aceea de neam. Înlocuiește o concepție statică - distribuția geografică (spațiul) printr-o concepție dinamică: desfășurarea neamului în *timp*.

Mărturisesc că metoda aceasta, aplicată cu atâta succes în speologie, la început, ca să răzbată, apoi în biologia generală - are ceva „românesc" în ea. Nu numai pentru că românul ar avea o aplecare specială către *timp*, în pofida *spațiului*. Discuția acestei afirmații ne-ar duce prea departe și de aceea preferăm să trecem pe lângă ea. Dar nu ne putem opri să nu observăm că *istoria* a dominat cultura românească modernă încă de la începuturile ei, de la Cantemir. Nu putem uita că toți creatorii de seamă ai neamului nostru au făcut, într-un fel sau altul, istorie. Ușor de înțeles obsesia aceasta a istoriei în cultura românească modernă. Se căutau originile, se verificau drepturile istorice ale neamului nostru, se promova noblețea neamului românesc. Când ne-am trezit la o „conștiință națională" nu ne puteam mândri cu nimic altceva decât cu *istoria* neamului nostru. Un Mihai Eminescu cerceta cu patimă istoria românească, deși era, înainte de toate, un poet și un metafizician. Marii noștri bărbați de stat au avut, cu toții, pasiuni istorice și arheologice. E de mirare că doctorul Istrati, deși era chimist, a făcut cercetări istorice și arheologice? E de mirare că un bacteriolog ca d-rul Cantacuzino își pierdea nopțile studiind vechile cronici? E de mirare că savantul Racoviță a *gândit istoric* când a încercat să-și formuleze metoda sa de cercetare biologică?...

Dar mai e un amănunt semnificativ, tot în legătură cu speologia. Așa cum scrie prof. Voinov, autorul raportului din volumul *La Vie scientifique en Roumanie,* lucrările publicate în *Biospeologia* d-rului Racoviță au demonstrat că troglobii care populează astăzi peșterile aparțin unei faune de mult depășite. „Ele sunt fosile vii, reprezentând adesea stadii foarte vechi, terțiare și chiar secundare".

Rețineți această expresie: fosile *vii*. Ea nu e lămuritoare numai pentru o seamă de fenomene biologice, rămase până acum destul de încurcate. Expresia „fosile vii" ar putea fi adoptată – dar, mai ales, *înțeleasă* –

de toţi acei care se ocupă cu folklorul. Pentru că, întocmai după cum în peşteri se conservă o faună arhaică - foarte importantă pentru înţelegerea grupelor zoomorfice primitive, *care nu sunt fosilizabile* - tot aşa memoria populară conservă forme mentale primitive pe care nu le putem găsi păstrate în istorie, tocmai pentru că ele nu se puteau exprima în aspecte durabile (documente, monumente, grafie etc.); într-un cuvânt, pentru că nu erau *fosilizabile*. Lumina, aerul, pământul - le descompuneau, le topeau.

În folklor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe *ere,* reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric relativ recent, găsim un cântec popular de inspiraţie contemporană, alături de forme medievale, pre-creştine sau chiar preistorice. Lucrurile acestea le ştiu şi folkloriştii. Dar, îndrăznim a crede, le înţeleg foarte puţini. Foarte puţini folklorişti înţeleg că memoria populară, întocmai ca o peşteră. a păstrat documente autentice reprezentând experienţe mentale pe care actuala condiţie umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibile de crezut.* Dacă ai fi spus, unui biolog de acum 80 de ani că *trăiesc* animale din era secundară ţi-ar fi râs în nas. Doctorul Racoviţă şi-a luat sarcina să demonstreze ştiinţific acest lucru. Folkloriştii care năzuiesc să-şi înţeleagă materialul, nu numai să-l adune, ar avea multe de învăţat din metoda cu care savantul de la Cluj a cercetat peşterile şi a restaurat istoria faunei obscure.

[după vol. Fragmentarium, Editura „Vremea", 1939, p. 56-60]

DOCTORUL GASTER

BĂTRÂNUL ŞI DE MULT ILUSTRUL SAVANT, dr. Moses Gaster, şi-a dăruit Bibliotecii Române colecţia sa de manuscrise şi cărţi vechi româneşti. Sunt peste două sute de raritaţi bibliografice, multe din ele adunate de Mihai Eminescu şi cumpărate apoi de savantul doctor Gaster. Pe temeiul acestor manuscrise şi cărţi vechi, a publicat M. Gaster lucrarea sa din tinereţe, *Literatura populară română* (Buc. 1892) care, împreună

cu al doilea tom din *Cuvente den bătrâni* al lui Haşdeu, alcătuia până mai deunăzi singura monografie critică şi completă asupra literaturii româneşti scrise; până mai deunăzi, adică până în 1929, când profesorul Cartojan a dat la lumină primul volum din lucrarea sa de sinteză *Cărţile populare în literatura românească*. Aceeaşi bogată colecţie personală a folosit-o şi la alcătuirea *Crestomaţiei române* (2 vol., Leipzig, 1891).

Doctorul Gaster a plecat din ţară în 1885. S-a stabilit de atunci la Londra, unde a ajuns rabinul Comunităţii israelite. În anul acesta a împlinit 80 de ani, căci s-a născut în 1850. A fost contemporan şi a cunoscut îndeaproape generaţia de scriitori şi savanţi români ai Independenţei. A cunoscut pe Eminescu, de la care a cumpărat o bună parte din manuscrisele şi cărţile vechi care se vor întoarce zilele acestea în ţară şi vor fi depuse în Biblioteca Academiei Române. A cunoscut pe Odobescu, a cunoscut mai ales pe Haşdeu, la revista căruia „Columna lui Traian", 1876-77) colabora încă din timpul când îşi pregătea doctoratul la Breslau. De acolo trimite Gaster *Câteva rectificări la etimologiile grece, turce şi maghiare ale lui Rosler* („Columna", 1876, p. 521-524); *Başkert = Bucureşti?, Fântâne arabe pentru istoria română* („Columna", 1877, p. 244-247); o recenzie la *Dictionnaire turc-arabe-persan* al lui Zencker (298-300); un comentar la un studiu comparativ al lui Ispirescu (p. 447-449).

Tânărul savant dovedea de pe atunci o prodigioasă erudiţie lingvistică şi folclorică. De la Haşdeu învăţase să aprecieze importanţa limbii slave şi orientale pentru înţelegerea istoriei româneşti şi balcanice. Pregătirea sa lingvistică i-a fost de mare folos după ce ne-a părăsit. Gaster a uluit lumea ştiinţifică din Apus prin mulţimea şi varietatea limbilor pe care le stăpânea. Căci, deşi s-a specializat apoi în limbile semite, putea folosi în cercetările sale de folclor comparat toate limbile slave şi romanice, limbile clasice, limba turcă, persană, arabă, limbile germanice.

Este semnificativ faptul că Moses Gaster debutează în revista antisemitului Haşdeu. Tot atât de semnificativ ca şi faptul că singurul asistent-conferenţiar pe care şi l-a ales Haşdeu a fost Lazăr Şăineanu, un erudit evreu. Este drept că, după ce a publicat *Literatura populară română* -

unde afirma că unele basme şi legende populare româneşti îşi au izvorul în legendele biblice - Gaster s-a răcit de Haşdeu. În scrierile lui Haşdeu de după 1882, se întâlnesc multe înţepături împotriva lui Gaster. Dar nu ştim dacă marele antisemit s-a bucurat într-adevăr de expulzarea rivalului său. Prietenia lui Haşdeu pentru elevul şi asistentul său Şăineanu - cel puţin până la penibilul episod din 1900 - alcătuieşte una din paginile cele mai frumoase din viaţa marelui enciclopedist şi antisemit. De altfel, fie spus în treacăt, nu ştiu dacă vreun bancher sau arendaş evreu a fost expulzat în epoca dintre 1870-1916. Au fost însă siliţi să plece trei mari savanţi evrei: Gaster, Şăineanu şi Tiktin. Toţi trei şi-au cucerit un nume european. În anii când noi primeam fel de fel de negustori galiţieni - am izgonit trei capacităţi de mare clasă europeană.

Lazăr Şăineanu a abandonat studiile sale de folklor românesc, dedicându-se – cu cât succes, o ştie astăzi toată lumea – dialectologiei franceze şi lingvisticii generale. Doctorul Gaster nu şi-a părăsit însă niciodată cercetările începute în tinereţe. Este adevărat că s-a preocupat mai mult de sectele iudaice şi de literaturile apocrife. A editat şi a tradus texte ebraice.

În cele trei mari volume de *Texts and Studies* (1931) şi-a adunat aproape tot ce rămăsese îngropat în vechi reviste de folklor şi lingvistică. Un volum întreg e ocupat numai de texte ebraice. *Cartea despre samariteni (London,* 1925), *Asatirul sau Cartea samariteană despre Tainele lui Moise* (London, 1927), precum şi *traducerea mai veche a Cronicilor lui Jerahmeel* (London, 1899) - au făcut din doctorul Gaster o autoritate în tot ce priveşte literatura eretică şi apocrifă iudaică. Dar iubirea sa pentru începuturile scrisului românesc şi folklorului românesc n-a încetat niciodată. A continuat, şi după plecarea din ţară, să dea seama despre publicaţiile româneşti în „Kritischer Yahresbericht über die Fortschritte der Romanischen Philologie". În 1901, colaborează la Grundiss-ul lui Gröber cu o *Rümanische Litteratur*. În 1915 publică frumoasa carte: *Romanian Bird and Beast, Stories* (London). În sfârşit, zilele acestea apare, în colecţia îngrijită de profesorul Cartojan şi editată de „Scrisul Românesc", o culegere din scrierile lui Anton Pann.

Îmi aduc aminte de un articol scris de mult de d. Em. Bucuța, în care povestea o vizită la Dr. Gaster, la Londra. Trecuseră numai câțiva ani de la război. D. Bucuța admira bogata colecție de manuscrise și cărți vechi românești: se gândea, cu melancolie, că ochii obosiți ai bătrânului savant nu se vor mai opri deasupra rândurilor migălos și evlavios scrise cu sute de ani în urmă; se întreba dacă această comoară se va întoarce cândva în țară și dacă doctorul Gaster va putea vreodată uita jignirea de acum cincizeci de ani... Iată că astăzi colecția de manuscrise și tipărituri vechi se întoarce în țară. Și doctorul Gaster a uitat jignirea căci și-a închinat o parte din ultimele sale puteri editării unui clasic român: Anton Pann. Evenimentul e prea important ca să nu fie subliniat și comentat.

Mai rămân însă o sumă de lucruri de făcut. Și pentru mângâierea doctorului Gaster, și pentru folosul nostru. Am putea cunoaște de la dr. Gaster foarte multe amănunte care privesc îndeaproape generația Independenței. Numai el ne-ar putea spune lucruri interesante despre un Odobescu, un Hașdeu și poate chiar M. Eminescu. La vârsta patriarhală pe care o poartă atât de glorios - optzeci de ani - poate ar fi greu pentru d-rul Gaster să mai vină până la noi. Dar ar trebui delegat un tânăr isteț de la Legația noastră de la Londra să adune de la el toate informațiile despre generația Independenței.

Îmi îngădui o indiscreție. Îmi îngădui să citez dintr-o scrisoare a lui M. Gaster, trimisă de la Londra în 12 mai 1936, câteva rânduri: „Mi se pare că era ceva firesc ca biblioteca mea să se întoarcă în țară printr-un nepot al meu. S-a potrivit foarte bine. Și acuma, să le fie norocul acolo unde sunt!...

[„Vremea", 21 iunie, 1936, p. 9].

ARHIVA DE FOLCLOR

ÎN ŞEDINŢA DE LA 26 Mai 1930, Secţia literară a Academiei Române hotărăşte înfiinţarea unei Arhive de Folclor, menite să adune prin chestionar şi anchete speciale cât mai multe materiale folclorice din tot cuprinsul ţării româneşti. Arhiva a fost instalată la Muzeului Limbii Române din Cluj, Muzeu condus cu atâta râvnă şi pricepere de profesorul Sextil Puşcariu. Conducerea Arhivei de Folclor a fost încredinţată unui tânăr şi emerit cercetător, d. Ion Muşlea, care a fost de asemenea însărcinat cu redactarea Anuarului Arhivei.

Au apărut până acum două volume din acest Anuar (1932, 1933). Cu publicarea „Arhivei de folclor" se pune definitiv capăt perioadei diletantismului folcloristic din România, care, ca şi toate celelalte specii de diletantism, a dăinuit prea mult. Deja studiile şi materialele publicate în „Grai şi suflet", revista d-lui Ovid Densuşianu, inaugurează o etapă nouă, ştiinţifică în culegerea folclorului românesc.* Au urmat apoi „Arhiva sociologică" a d-lui prof. D. Gusti şi alte câteva publicaţii. Perioada tristă a amatorismului se încheie însă definitiv - cel puţin aşa sperăm - cu organizarea „Arhivei de Folclor" şi publicarea „Anuarului". Folclorul românesc a fost studiat până acum dintr-un punct de vedere liric, filologic, istoric şi mitologic. Venise timpul să fie studiat şi din punct de vedere folcloric.

Spunem asta nu atât asupra metodei în care a fost cules folclorul, cât asupra felului în care a fost interpretat. Într-adevăr, ceea ce a lipsit multă vreme studiului folclorului românesc au fost criteriile prin care el trebuie cercetat şi înţeles. Lipsea eu desăvârşire seriozitatea comparaţiilor cu materialele folclorice ale altor (popoare şi...) metodele ştiinţifice, critice. Lacunele acestea se datorau în bună parte dezorientării generale a studiilor folclorice, dar se datorau şi lipsei de informaţie a cercetătorilor

* Mircea Eliade îşi însuşeşte prea uşor unele idei ale lui Ovid Densuşianu. Comparatismul lui Gaïdoz, Sébillot ori Gorovei reprezintă un moment tipic din istoria ştiinţei. Să nu se uite că „Şezătoarea" a fost o revistă căutată în străinătate mai mult decât orice altă publicaţie românească a vremii. „Schimbul" (circulaţia) era şi el o formă a comparatismului.

noştri: care se dovedeau excelenţi colecţionari de materiale folclorice, dar alunecau în cele mai grave erori îndată ce încercau să explice originea, filiaţia sau sensul original al acestor documente populare. Sărăcia bibliotecilor noastre, absenţa specialiştilor în etnografie, antropologie, istoria religiilor şi orientalistică - toate acestea contribuind la perpetuarea diletantismului teoretic în materie de folclor. După ce Kaarle Krohn pune bazele metodelor (intuite de părintele său, Julius Krohn şi aplicate în cercetările acestuia asupra *Kalevalei*), după ce creează aşa-numita „şcoală finlandeză" după repertorii de talia celui compilat de Bolte şi Polivka sau a celui, mai grandios, început de curând de Stith Thompson - trebuia să înceapă şi pentru România o perioadă ştiinţifică în interpretarea documentelor folclorice. Totul ne îndeamnă să credem că „Anuarul Arhivei de Folclor" iniţiază definitiv această perioadă.

Nu stă în intenţia noastră să discutăm aici importanţa studiilor serioase de folclor pentru o cultură tânără cum e cea românească, nici să dovedim necesitatea monografiilor folclorice, a anchetelor serioase pe locuri şi regiuni, care să epuizeze pe cât se poate materialele. Atât arhiva monografică a d-lui prof. D. Gusti, cât şi „Arhiva de Folclor" (d. p. studiul d-lui Muşlea despre Ţara Oaşului, culegerea d-lui P. V. Ştefănucă din judeţul Lăpuşna), ne dau admirabile pilde de asemenea anchete. Simpla răsfoire a acestor monografii convinge chiar pe un neiniţiat de excepţionala valoare culturală şi naţională a activităţii folclorice.

În afară de adunarea, păstrarea şi clasarea documentelor folclorice, se pune problema înţelegerii lor, a semnificaţiei lor spirituale. Aici intervin greutăţi de tot felul, aici trebuiesc inventate sau adaptate metode noi de interpretare sau cel puţin de o clasificare (potrivită) de care dă dovadă şi d. Muşlea şi d. H. H. Stahl (la „Arhiva" d-lui prof. Gusti). Simpla adunare de material nu conduce nicăieri.* Antropologia culturală, etnografia, istoria religiilor şi folclorul suferă astăzi de o supraproducţie de materiale. Mii

* Autorul are perfectă dreptate: folcloristica risca să devină o disciplină a faptelor cantitative. Cu atât mai mult situaţia a devenit îngrijorătoare astăzi, când se persistă în aceeaşi eroare.

de oameni au adunat și au tipărit - și foarte puțini și-au pus problema metodei, a instrumentului de cunoaștere care trebuie construit pentru interpretarea eficientă a acestor materiale. Este foarte probabil că această problemă a instrumentelor de cunoaștere și-a pus-o și editorul „Anuarului", d. Ion Mușlea. Numai așa folclorul poate depăși stadiul de pasiune și poate ajunge cândva o știință.

Nu ne propunem, în această scurtă dare de seamă, o analiză a tuturor studiilor publicate în cele două volume ale „Anuarului". Remarcăm și recomandăm celor care vor să cunoască o magnifică regiune a țării studiul d-lui I. Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului* (îndeosebi informațiile noi asupra „focului viu", vol. I, p. 146 și urmare). Remarcăm, de asemenea, întinsul studiu al d-lui Petru Caraman: *Contribuții la cronologizarea și geneza baladei populare la români,* excepțional de bogat ca informație și cutezător ca temă. Este vorba de expediția unui pașă, Marcoș, din 1498-99, când oastea turcească a pierit de îngheț și de foame - și a cărui amintire s-a păstrat în mai multe balade românești. Elementele istorice păstrate în documentele folclorice sunt extraordinar de rare și de confuze. În *Cântecul lui Marcoș-Pașa* fantasticul predomină atât de mult, încât numai prin mărturiile cronicarilor poloni a izbutit d. Caraman să identifice evenimentul. Timpul și spațiul au, în folclor, cu totul altă funcțiune și alt conținut decât timpul și spațiul obiectiv. Despre „legenda istorică", un bun dar aplecat spre humor folclorist european, A. H. Krappe, a spus că se numește astfel pentru că nu conține nimic istoric. Într-adevăr, excepțional de puține „balade istorice" au păstrat ceva „istoric" în ele. Dl. P. Caraman menționează balada Agăi Bălăceanu. Mai există vreo câteva în folclorul european și, după câte știu, una singură în folclorul bengalez. Se întâlnesc, totuși, poezii populare recente în care evenimentele politice și sociale se păstrează cu o uimitoare fidelitate. Chiar d. Caraman citează câteva dintr-un studiu al savantului polonez Bystron. S-ar fi putut adăuga poeziile culese de „Arhiva monografică" a d-lui Gusti, în care se găsește un istoric perfect al reformelor agrare (în special episodul „de la șaizeci și trei, când veni vodă Știrbei"). Studiul d-lui Caraman, deși

ajunge la rezultate minime, are marea importanță de a fi explorat o zonă complet necunoscută din folclorul românesc.

Cele două volume din „Anuar" conțin de asemenea multe contribuții, de regretatul V. Bogrea, de Artur Gorovei, Ștefan Pașca, N. Drăjanu, Ion Breazu, Ștefănucă și Bogdan-Duică. Se publică o foarte interesantă Bibliografie a folclorului românesc pe fiecare an și ni se făgăduiește o bibliografie completă.

Academia Română trebuie venerată pentru înființarea acestei „Arhive", iar d. Ion Mușlea felicitat pentru publicarea „Anuarului".

[„Vremea", 17 nov. 1935, p. 2].

TEME FOLKLORICE ȘI CREAȚIE ARTISTICĂ

ORIȘICE OM DE BUN SIMȚ CARE cercetează producția artiștilor și scriitorilor români așa-ziși de inspirație populară trebuie să recunoască generala lor mediocritate. Stilul Brumărescu în plastică și artă decorativă, stilul Rodica în teatru (de la Alecsandri la Chemarea Codrului), stilul Mihail Lungeanu în epică (reprezentând toate elementele necreatoare din sămănătorism) - toate acestea sunt bine cunoscute; și, din fericire, depășite de elitele românești.

Care a fost cauza acestei lamentabile eșuări este lesne de înțeles. „Inspirația populară" s-a fabricat într-un mod automat și exterior. S-au copiat motivele folklorice, s-a reprodus ritmul poeziei populare, (genul „vilă"). Dar toate acestea sunt forme moarte; și poezia populară, și jocurile populare, și costumul național - toate sunt expresiile perfecte ale unei anumite forme de viață colectivă. Și ca atare, fiindcă ele însele expresiile perfecte, realizările definitive ale acestei vieți - nu mai pot servi ca izvor de inspirație pentru alte realizări artistice, nu mai pot juca rolul de *teme. Mioriția,* cât este ea de perfectă, nu mai poate fecunda o inspirație poetică. Orice s-ar scrie în ritmul și cu lexicul *Mioriței* nu va fi decât o pastișă. Ca

să creezi ceva în „stilul Mioriţei" trebuie să treci dincolo de formele poeziei populare, să cauţi şi să te adapi de la izvorul din care s-a născut. *Miorița.* Dan Botta a încercat această tehnică poetică, în *Cantilenă,* şi a izbutit.

Dar care este izvorul acesta din care s-a născut şi poezia populară, şi plastica, şi coregrafia, şi arhitectura populară? Care este izvorul viu care alimentează întreaga producţie folclorică? Este *prezenţa fantastică,* este o experienţă iraţională, alimentată veacuri de-a rândul de o anumită viaţă asociată. Tocmai această prezenţă fantastică, acest element iraţional a fost trecut cu vederea de către acei care s-au inspirat din arta populară. Ei au „interpretat" temele folclorice, au căutat „simboluri" şi „eroi", au încecrat să fie „originali" răsturnând perspectivele sau valorile. Au făcut din zmeu un om cumsecade, din Făt-Frumos un cinic blând, din Ileana Cosânzeana o demi-modernă. Au vrut să „interpreteze" folklorul - fără să-şi dea seama de sterilitatea şi frivolitatea acestei operaţii. În inspiraţia din temele populare n-are ce căuta originalitatea. Tot ce poate face un artist modern faţă de temele folklorice este să le adâncească regăsind izvorul iraţional care le-a dat naştere. Prin interpretare şi căutare de simboluri se pierde caracterul iraţional al folklorului; se pierd, deci, elementele sale universale.

În alte cazuri, artiştii şi scriitorii n-au intervenit deloc în materialele folklorice cu care au lucrat. Le-au adus pur şi simplu pe scenă, în cărţi, în opere plastice. Rezultatul a fost înspăimântător, pentru că nu mai era creaţie, era pastişă. Erau forme folklorice perfecte - deci moarte- reproduse sub numele autorilor moderni. Artiştii şi scriitorii români au fost orbiţi de strălucirea câtorva mari producţii populare *(Miorița,* doina, jocul, costumul, decoraţia) şi au încercat să le imite. Dar niciodată nu se imită formele, expresiile, realizările; se „imită", dacă vreţi, tehnica şi izvorul. Ori izvorul era tocmai acea „prezenţă fantastică" de care vorbeam; şi tehnica magică, de creaţie în adâncuri, de pătrundere în zonele obscure şi fertile ale duhului popular.

Până la Lucian Blaga nu exista o dramă românească alimentată de folklor. Şi cu toate acestea, de câte ori nu se pusese în scenă Legenda Meşterului Manole! Dar toţi aceia care prelucraseră această legendă au

năzuit să-i dea o „interpretare originală". Or, ceea ce constituie farmecul pur al acestei teme este însăşi legenda în sine, fără căutare de simboluri şi de interpretări. Legenda singură „realizează" acea prezenţă fantastică, iraţională; ea singură - iar nu simbolica ei gândită printr-un efort personal - ne introduce într-un univers folcloric, în care lumea anorganică posedă o viaţă însufleţită şi legi aidoma lumii organice; unde casele şi bisericile sunt fiinţe vii şi ele pot dura dacă o viaţă omenească le este jertfită, ca din sângele şi sufletul ei să trăiască ele în veci.

Şi ce se întâmplă de obicei cu meşterul Manole pe scenă? Se întâmplă că asistăm la un spectacol searbăd, unde bietul meşter îşi pune probleme de conştiinţă (ca şi cum conştiinţa lui, individuală, ar constitui drama destinului) sau caută el însuşi „simbolul" jertfirii. Autorii noştri dramatici pornesc de la o părere greşită: că povestea lui Manole se *cunoaşte* şi că, deci, ei trebuie să-i descopere aspecte şi simboluri noi. Aceasta e un raţionament care n-are nimic de a face cu legenda în sine. Căci nu anecdota contează, ci prezenţa fantastică a desfăşurării legendei. Drama şi misterele greceşti se întemeiau, toate, pe legende cunoscute până şi de către copii. Dar emoţia o provoca simpla lor desfăşurare dramatică; căci numai atunci se actualiza fantasticul lor. Era un joc; pe care îl ştii şi care e totuşi nou de câte ori îl joci; căci *experienţa,* nu cunoaşterea formală, alcătuieşte „fantasticul" jocului.

Sunt unele teme din literatura noastră populară extraordinar de bogate din punct de vedere dramatic. De pildă, *Poarta:* care împlineşte în viaţa poporului român rolul unei făpturi magice, care veghează la toate actele capitale din viaţa insului. Prima trecere pe sub poartă înseamnă aproape o intrare în viaţă, în viaţa reală de afară. Poarta veghează la căsătorie şi pe sub poartă mortul e dus, solemn, spre lăcaşul de veci. Este, atunci, o reîntoarcere la lumea dintâi; ciclul e închis şi poarta rămâne mai departe, cu un om mai puţin, să vegheze alte naşteri, alte nunţi, alte morţi. Gândiţi-vă ce superbă ar fi o dramă desfăşurându-se la umbra unei porţi. Simpla ei prezenţă ar înălţa acţiunea dramatică mult deasupra nivelului conştiinţei diurne. Prin mijloacele tehnicii şi regiei moderne, emoţia

de vis, de suprafiresc, de fantastic - ar putea fi uşor realizată. Şi în această emoţie colectivă, cuvintele ar suna mai greu, asociaţiile ar pătrunde mai adânc. Ar participa nu individul cu conştiinţa lui diurnă - ci ar participa la dramă toate treptele somnului, toate puterile visului, toată acea viaţă subconştientă, latentă, din care se nasc marile opere şi care e prezentă în orice act hotărâtor al vieţii noastre...

Dar câte teme folclorice nu ne stau la îndemână pentru crearea unei drame fantastice româneşti! Priveghiul morţilor, jocurile de copii (care sunt resturi din ceremonialele iniţiatice şi riturile agricole), Noaptea Sfântului Andrei, solstiţiul de vară, misterul topitoriilor metalelor preţioase - şi câte altele, fiecare din aceste teme ne conduc către izvorul etern de creaţie: prezenţa fantastică. Fără această prezenţă, orice „inspiraţie populară" este o simplă pastişă.

[după vol. *Insula lui Euthanasius*,
ed. Fund. Reg. pt. lit. şi artă, Buc, 1943, p. 371-379].

INSULA LUI EUTHANASIUS

SCRISOAREA BĂTRÂNULUI SIHASTRU, cu care începe capitolul III din *Cezara*, cuprinde, fără îndoială, cea mai desăvârşită viziune paradisiacă din literatura românească. „Lumea mea este o vale, înconjurată din toate părţile de stânci nepătrunse, care stau ca un zid dinspre mare, astfel încât suflet de om nu poate şti acest rai pământesc, unde trăiesc eu. Un singur loc de intrare este - o stâncă mişcătoare ce acoperă măiestru gura unei peştere, care duce până înăuntrul insulei. Astfel, cine nu pătrunde prin acea peşteră, crede că această insulă este o grămadă de stânci sterpe înălţate în mare, fără vegetaţie şi fără viaţă. Dar cum este inima? De jur împrejur stau stâncile urieşeşti de granit ca nişte păstori negri, pe când valea insulei, adâncă şi desigur sub oglinda mării, e acoperită de snopuri de flori, de viţe sălbatice, de ierburi înalte şi mirositoare,

în care coasa n-a intrat niciodată. Şi deasupra păturii afânate de lume vegetală se mişcă o lume întreagă de animale. Mii de albine..., bondari îmbrăcaţi în catifea, fluturii albaştri... În mijlocul văii e un lac, în care curg patru izvoare... În mijlocul acestui lac, care apare negru în oglindirea stuhului, ierbăriei şi a răchitelor din jurul lui, este o nouă insulă mică cu o dumbravă de portocale. În acea dumbravă este peştera, ce am prefăcut-o în casă, şi prisaca mea. Toată această insulă este o florărie sădită de mine anume pentru albine...".

Cercetătorii operei lui Mihai Eminescu, şi îndeosebi d. G. Călinescu, au subliniat în repetate rânduri sensul şi valoarea edenică a insulei descoperită de Euthanasius. Lăsând la o parte luxuriantul aspect al insulei se găsesc în descrierea călugărului elemente categorice paradisiace: cum ar fi, bunăoară, cele „patru izvoare" - reminiscenţa a celor patru fluvii ale Raiului *(Facerea,* 2, 10) - şi „florăria" din insula cea mică, replică a „grădinii" din mijlocul Paradisului. De altfel, Euthanasius, cu tot panteismul lui, nu se depărtează prea mult de tradiţia iudeo-creştină a Raiului; *Eden* poate fi tradus şi ca substantiv, însemnând „plăcere, deliciu", iar în *Vulgata* găsim chiar expresia *paradisum voluptatis.*

Firește, nu ne gândim să sugerăm o eventuală „sursă" a lui Eminescu. D. G. Călinescu a arătat cu o îndestulătoare competenţă ineficienţa unei exagerate cercetări de „izvoare şi influenţe" *(Opera lui Mihai Eminescu,* vol. V). Chiar în legătură cu insula lui Euthanasius, d. Călinescu a amintit câteva analogii din literatura romantică (vol. V, p. 316 sq.), menţionând, nu fără oarecare ironie, şi un text din *Suttanipâta*, în care Nirvana este asemănată unei insule. (Un „sursier" impenetrabil la orice fel de ironie ar putea obiecta că acest din urmă „izvor" nu putea fi accesibil lui Eminescu. Din chiar versiunea italiană a lui Pavolini, pe care o foloseşte, d. Călinescu ştie că *Suttanipâta* a fost tradusă pentru întâia oară în englezeşte în 1881, iar în nemţeşte în 1889. Asta înseamnă - ar putea continua un „sursier" împătimit - că Eminescu n-a cunoscut o altă „insulă" mitică indiană, de astă dată o insulă care prezintă oarecare analogii cu cea descoperită de Euthanasius: şi anume, lacul Anavatapta şi insula

Svetadvîpa, respectiv din tradiția hindusă și budhistă. Despre aceste insule paradisiace, despre eventuala lor origine creștină, s-a ocupat Weber între 1860-1874, în mai multe memorii. Trecând în revistă, Opera *lui M. E.,* vol. II, p. 80 sq., lucrările indianistice pe care ar fi putut să le cunoască poetul, d. Călinescu crede că istoria literaturii indiene a lui Weber, publicată în 1852, a fost consultată de Eminescu. N-ar fi deci exclus ca poetul să fi cercetat și alte scrieri ale lui Weber - cel mai renumit indianist al epocii - din care să fi aflat de insulele paradisiace. Ne grăbim să adăugăm totuși că, în ceea ce ne privește, această eventuală obiecție a „sursierului" ni se pnre nesemnificativă, chiar dacă ar fi întemeiată).

Este deci de un interes mediocru „sursa" lui Eminescu, dacă, în cazul nostru, va fi avut vreuna. Insula lui Euthanasius prezintă însă un interes maxim pentru înțelegerea poetului. Ea nu are deloc un rol întâmplător în istoria pasiunii lui Ieronim și a Cezarei. S-ar putea spune, dimpotrivă, că reprezintă adevăratul centru al povestirii; nu numai pentru că face posibilă întâlnirea finală între îndrăgostiți, dar mai ales pentru că magia insulei, ea singură, rezolvă drama personajelor. Ieronim nu izbutește să se îndrăgostească de Cezara decât după ce o contemplă, nudă, pe malul lacului din insulă. Nuditatea aceasta nu are nimic licențios; ea păstrează, în proza lui Eminescu, sensul originar, metafizic, de „dezbrăcare de orice formă", reîntoarcere la primordial, la preformal. De *această* Cezara se îndrăgostește Ieronim. Repetatele lor întâlniri în „cetate", cu toată pasiunea deslănțuită a fecioarei, nu izbutiseră să topească rezerva, placiditatea, melancolica șovăire a lui Ieronim. *Insula*, însă, participă la altă geografie; mitică, nu reală. Aici, Ieronim regăsește starea edenică. „Adesea, în nopțile calde se culca gol pe malurile lacului, acoperit numai cu o pânză, de in, și atunci natura întreagă, murmurul izvoarelor albe, vuirea mării, măreția nopții, îl adânceau într-un somn atât de tare și fericit, în care trăia doar ca o plantă, fără durere, fără vis, fără dorință". În această insulă paradisiacă este posibilă întâlnirea și dragostea adamică a celor doi tineri.

De altfel, chiar din descrierea lui Eminescu, insula lui Euthanasius ne apare miraculoasă. Nu prea depărtată de mal, ea este totuși

pustie. Anevoie de crezut că alți cercetători nu vor fi descoperit, înainte de Euthanasius, peștera și mica deschizătură care conducea înlăuntrul insulei. Cezara izbutește să pătrundă acolo cu destulă ușurință. Este deci un tărâm accesibil *anumitor* oameni; celor care tind cu întreaga lor ființă către realitatea și beatitudinea „începutului", a stării primordiale. Insulă paradisiacă, participând la o geografie mitică, ea poate, fi, în același timp, o insulă a morții, asemenea acelor „insule ale fericiților" din antichitate, în care locuiau anumiți eroi, precum Peleu, Cadmus, Ahile. În „insulele fericiților" sau insula Leuké, eroii erau adesea întovărășiți de femei pe care voința zeilor le răpise morții prin descompunere: așa, Ahile avea de soție pe Medeea sau pe Iphigenia sau Elena. Evident, este vorba aici tot de o reprezentare a morții; căci de multe ori „insulele fericiților" erau localizate în mările extremului Occident, acolo unde (după tradițiile egiptene, celtice, helenistice) se îndreptau sufletele morților „glorios" (eroi, aristocrați, inițiați etc.). În orice caz însă „insulele fericiților" nu sunt accesibile oricărui suflet muritor. În ele pătrund numai aleșii, în timp ce sufletele celorlalți se prefac în umbre fără memorie, forme larvare, fumurii, însetate de sânge.

Ambivalența insulei lui Euthanasius nu trebuie să nedumirească. Este un tărâm paradisiac, calitativ deosebit de zona înconjurătoare, în care beatitudinea vieții adamice nu exclude beatitudinea „morții frumoase"; și una, și alta sunt stări în care condiția umană - drama, durerea, devenirea - a fost suspendată. Simetria este de altfel pusă în evidență chiar de poet. Cadavrul gol al pustnicului Euthanasius este îngropat sub cascada unui pârâu. „Liane și flori de apă să înconjure cu vegetația lor corpul meu și să-mi strățese părul și barba cu firele lor... Râul curgând în veci proaspăt să mă dizolve și să mă unească cu întregul naturii, *dar să mă ferească de putrejune* (sublinierea e a noastră, *n. b.).* Astfel, cadavrul meu va sta ani întregi sub torentul curgător, ca un bătrân rege din basme, adormit de sute de ani într-o insulă fermecată". Repulsia față de descompunere, pe care o mărturisește atât de categoric Euthanasius, răspunde întocmai repulsiei față de formele larvare pe care o trădează spiritul eroic

și aristocratic elen; „fericiții" din insule își păstrau, acolo - în ceea ce pentru oameni putea însemna „moarte" - personalitatea, memoria, forma. Nuditatea descoperită de Cezara și Ieronim în insulă reprezintă tocmai o stare ambiguă, de viață plenară și, în același timp, de moarte simbolică. (Pentru că morții se îngroapă *goi*, și cadavrul dobândește o soartă agricolă, devenind sămânță). Cei doi tineri izbutesc să trăiască adamic pentru că au renunțat la orice „formă" omenească, s-au dezgolit complet, au depășit condiția umană pătrunzind într-o zonă sacră, adică *reală*, spre deosebire de spațiul înconjurător, „profan", măcinat de veșnica devenire și surpat de iluzii, dureri și zădărnicii...

Insula lui Euthanasius nu este un „motiv" izolat în creația poetului. G. Călinescu a comentat frecvența insulelor și a mediilor oceanice în toată opera lui Eminescu. În poezia *Vis*, întâlnim o insulă cu „negre, sfinte bolți" *(Opera lui M. E.*, IV, pp. 18-19). În *Avatarii Faraonului Tlà*, eroul coboară spre lac în mijlocul căruia „se desemnau formele negre și fantastice ale unei insule acoperite de o dumbravă"... *(ibid.*, p. 40). *Făt frumos din lacrimă* cuprindea de asemenea o insulă cu dom. „Luna răsărise dintre munți și se oglindea într-un lac mare și limpede, ca seninul cerului. În fundul lui se vedea sclipind, de limpede ce era, un nisip de aur; iar în mijlocul lui, pe o insulă de smarald înconjurat de un crâng de arbori verzi și stufoși, se ridica un mândru palat de o marmură ca laptele, lucie și albă..." *(ibid.*, p. 51). În poemul *Mureșan* se întâlnesc „insule bogate", „insule mândre și de dumbrave pline", „insulele sfinte" prin care „străbat cântări ferice" etc. *(ibid.*, p. 53). Aceleași „insule bogate cu mari grădini de laur" în *Povestea Magului* (p. 56).

Evident, așa cum observa și d. Călinescu (p. 57 sq.), prezența aproape obsedantă a insulelor paradisiace în opera lui Eminescu trebuie pusă în legătură cu elementele oceanice. Pe bună dreptate, emeritul critic vorbește despre „aspirațiunea neptunică" a poetului. *Mai am un singur dor*, cu numeroasele sale variente, face parte dintr-o bogată producție poetică de inspirație maritimă.

„O mare, mare înghețată, cum nu sunt
De tine-aproape să mă-nec în tine!
Tu mi-ai deschis a tale porți albastre
Ai recori durerea-mi înfocată
Cu roua ta eternă. Mi-ai deschide
A tale albastre hale și mărețe
Pe scări de valuri coborând în ele
Aș saluta cu aspra mea cântare
Pe zeii vechi și mândri ai Valhalei" (p. 59).

Elementele acvatice din *Luceafărul* sunt binecunoscute:

„...Și s-arunca fulgerător,
Se cufunda în mare..."
„Colo-n palate de mărgean
Te-oi duce veacuri multe,
Și toată lumea-n ocean
De tine o s-asculte".

În poemul *Fata din grădina de aur* (Călinescu, *op. cit.*, IV, 61), smeul își îmbie iubita:

„O vin la mine, scumpă-n fundul mării....
Vei fi Oceanului monarchul pal...".

Aceeași chemare în alte poeme:

„O vin pe marea ce-o cuprinde
Un cer înalt de stele plin"...
„În fereastra despre mare
Stă copila cea de crai...
Fundul mării, fundul mării
Fura chipul ei bălai..."
„Adâncă mare sub a lunei față...
Indiferentă, solitară - mare!..."

Citatele pot fi cu ușurință înmulțite. Urmărind configurația „cadrului psihic" al operei lui Eminescu, d. G. Călinescu n-a șovăit să acorde elementului acvatic o importanță capitală, în măsură să explice în bună parte intuițiile mitice ale poetului. „Avem de a face cu o gândire cosmogonică. Atunci când poetul filosofează, apa ia înțelesul nutrit de mitologie al materiei primare din care ies și în care se varsă toate. Când însă imaginile sunt reflexe și în legătură cu un sentiment de regresiune, atunci poetul care nu văzuse în tinerețe marea, presimte în elementul acvatic, asociat adesea cu întunericul, o întâie treaptă de îngustare a conștiinței cosmice și de topire în neant. De nu vor fi amintiri de naștere în sens fiziologic, apele eminesciene sunt însă hotărât în ordinea universală, cosmogonică; imaginea tipică a Nimicului" (p. 56). Iar mai departe, după ce a citat și interpretat atâtea texte, d. Călinescu se crede îndreptățit să formuleze următoarea afirmație sintetică: „Eminescu e stăpânit de imaginea fundamentală a nașterii, de simțul cosmogonic, trăit ca geneză sau ca extincție și simbolizat mai ales în elementul neptunic" (p. 70).

Într-adevăr, asemenea „obsesii" nu sunt întâmplătoare în opera unui mare poet. S-ar putea spune că elementele oceanice și nostalgia insulei paradisiace aparțin în general romanticilor; căci romantismul a „descoperit" oceanul, a fost sensibil la magia lui, i-a interpretat simbolismul. Dar observația aceasta nu infirmă rezultatele analizei d-lui Călinescu. Romantismul în întregimea lui reprezintă nostalgia după „începuturi", matca primordială, abisul, noaptea bogată în germeni și latențe, principiul feminin în toate manifestările sale, sunt categorii romantice majore, care nu depind de „influențe" livrești sau de „modă", ci definesc o anumită poziție a omului în Cosmos. Înrudirea lui Eminescu cu alți mari poeți romantici nu poate fi, așadar, explicată prin „influențe", ci prin experiența și metafizica lor comună. Poziția romantică este una din puținele atitudini ale spiritului omenesc care nu poate fi învățată, nici mimată. Evident, când e vorba de creatori, mediocritatea poate plăsmui hibrizi de tot felul.

Insula lui Euthanasius însă, deși se integrează perfect în simbolismul oceanic și cosmogonia lui Eminescu, are semnificații metafizice și

mai precise. Dacă apa - şi îndeosebi apa oceanică - reprezintă în foarte multe tradiţii haosul primordial de dinainte de creaţie, *insula* simbolizează *manifestarea,* Creaţia. Întocmai ca şi lotusul iconografiilor asiatice, insula implică „stabilire fermă", centrul în jurul căruia s-a creat lumea întreagă. Această „stabilire fermă" în mijlocul apelor (adică a tuturor posibilităţilor de existenţă) nu are totdeauna sens cosmogonic. Insula poate simboliza şi un tărâm transcendent, participând la realitatea absolută şi deosebindu-se, ca atare, de restul Creaţiei stăpânite de legile devenirii şi ale morţii. O asemenea insulă transcendentă este, fără îndoială, Svetadvîpa, în care nu se poate ajunge decât „în zbor", adică prin mijloace magice, şi către care se îndreaptă yoginii şi arhaiţii indieni (cf. *Yoga,* p. 257, nota 1). „A zbura", însă, ca şi a „avea aripi", înseamnă a avea acces la realităţile transcendente, a te desprinde de lume. În Svetadvîpa (=„insula albă"; cf. Leuké, Insula Şerpilor etc.) nu pot ajunge decât cei care au depăşit condiţia umană - întocmai după cum insula lui Euthanasius este inaccesibilă celor care nu se întorc în starea adamică, paradisiacă.* Joseph din Arimathea, după tradiţia romanelor cavalereşti din ciclul Graal, se duce în insula Avallon („insula albă"), aşezată în extremul Occident, şi traduce acolo cartea Sfântului Graal. Este, deci, o insulă transcendentă, păstrătoare a unei revelaţii divine pe care o zonă profană nu ar putea-o „suporta". Există, de altfel, o echivalenţă între toate aceste „insule transcendente" şi paradisele indiene. Sukhavati (paradisul lui Buddha) este echivalent cu aşa-numitele Brahmalokas (lumi ale lui Brahma), şi la rândul lor aceste tărâmuri transcendente pot fi cu uşurinţă omologate insulelor mitice din atâtea tradiţii. Toate sunt formule simbolice ale *realităţii absolute* şi ale „paradisului". Întocmai cum în mijlocul apelor amorfe insula simbolizează Creaţia, *forma,* tot aşa, în mijlocul lumii în eternă devenire, în oceanul de forme trecătoare ale Cosmosului, insula transcendentă simbolizează realitatea absolută, imutabilă, paradisiacă.

* Tema este poetizată de Eliade în romanul *Şarpele.*

Insula lui Euthanasius face parte, aşa zicând, din clasa insulelor transcendente. Pentru că „devenirea", acolo, nu mai e tragică şi umilitoare; într-un anume sens, se poate vorbi de „oprire pe loc", căci cadavrul lui Euthanasius e ferit de descompunere, şi el rămâne sub cascadă veacuri întregi, „ca un bătrân rege din basme". Chiar dragostea dintre Cezara şi Ieronim nu mai e o „experienţă", acolo, ci o „stare" paradisiac prelungită, căci ei se întâlnesc într-o perfectă nuditate, adică dezbrăcaţi de orice „forme", eliberaţi de orice individuaţie, reduşi la archetipuri - fiinţe care pot cunoaşte fără să „devină". S-ar putea vorbi, deci, de o regresiune (obsesia poetului, după d. Călinescu), dar, mai degrabă, în sensul de reintegrare în archetip, de abolire a experienţei umane, considerată fiind ca o consecinţă a păcatului originar; reîntoarcerea la starea adamică de dinainte de cădere, care nu cunoştea „experienţa", nu avea „istorie".

Întrebarea este în ce măsură sunt valabile asemenea consideraţii în jurul operei unui poet. D. Călinescu declară, pe bună dreptate, că gruparea elementelor neptunice din opera lui Eminescu ne ajută să înţelegem gândirea poetului. În privinţa aceasta, d-sa nu se sfiieşte să folosească anumite rezultate ale psihanalizei, pentru reconstituirea şi interpretarea elementelor onirice şi cosmogonice din creaţia eminesciană. Este drept, totuşi, că emeritul critic respinge afirmaţiile prea apăsate ale psihanalizei, deşi uneori pare a se lăsa fascinat de explicaţia freudiană a viselor de naştere. „Insula cu bolta în care descoperim un mort este, uşor se poate vedea, insula cu peşteră, înconjurată de ape, pe care Euthanasius îşi sfârşeşte existenţa. Avem de a face, dar, cu un vis de naştere, în care amintirea apelor amniotice, a şederii în pântecele matern, se traduce în această privelişte" (vol. IV, p. 20). Ne grăbim să adăugam că „amintirea apelor amniotice", de care au făcut atâta caz psihanaliştii în interpretarea miturilor, este, ca să fim îngăduitori, cel puţin o afirmaţie pripită. Dacă amintirea apelor amniotice explică atât cosmogoniile acvatice, cât şi iniţierile prin cufundare în apă - cum crede O. Rank în *Der Mythus von der Geburt des Helden* (Leipzig, 1909) - ar trebui să întâlnim *exclusiv* cosmogonii acvatice şi exclusiv iniţieri prin cufundare în apă. Căci doară toţi oamenii au cunoscut, în faza lor prenatală, apele amniotice, şi nu e de

presupus că anumiți indivizi au păstrat amintirea acestor ape, iar alții au pierdut-o. În realitate, cum a arătat între alții, W. H. Rivers *(The Symbolism of Rebirth,* „Folk-Lore", 1912, pp. 14-33, criticând tocmai cartea lui Rank mai sus menționată), sunt foarte multe cosmogonii continentale tehnice, care așază înainte de Creație nu un Ocean, ci o substanță amorfă solidă sau aburoasă. De asemenea, simbolismul renașterii (inițierea) în foarte multe culturi (Africa, Oceania, Nord-America) nu folosește nici un element acvatic, și nici apa. Amintirile prenatale se dovedesc a fi destul de slab documentate, și ele n-au fost luate în serios nici de psihologi ca Rivers, nici de etnologi ca F. Boas sau Kroeber, nici de sociologi ca Malinowski, nici de istorici ai religiunilor ca prof. Clemen. Este suficient să citească studiul acestuia din urmă, *Die Andwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte* („Archiv für gesamte Psychologie", vol. 61, 1928, 128 pagini) sau *Der Oedipus-Komplex* (Berlin, 1929) al lui W. Schmidt, pentru ca un cercetător serios să-și dea seama de greșelile de metodă, lipsa de informație și discernământ, optica de maniac a freudienilor care au explicat psihanalitic miturile și riturile.

Rămân însă pe deplin întemeiate afirmațiile d-lui Călinescu relativ la importanța elementelor cosmogonice (apele, insulele) în opera lui Eminescu. Ele aparțin atât de mult climatului spiritual al poetului, încât creația artistică pare de neînțeles - sau, în orice caz, lipsită de semnificație și consistență metafizică - dacă nu ținem seama de ele. Dacă psihanaliza - fie că face uz de amintirea apelor amniotice, fie de amintirile onirice - nu ne ajută prea mult să înțelegem sensul și mecanismul creației poetice a lui Eminescu, suntem îndreptățiți să căutăm în altă parte o asemenea „cheie"?

Observam cu alt prilej *(Treptele lui Julien Green,* „R.F.R.", Martie, 1939) că simbolul intervine în opera unui scriitor chiar fără voia lui; chiar, mai ales, dacă acesta nu-și dă seama de sensul și valențele simbolului prezent în creația sa artistica. Nu e vorba, firește, de un „simbolism" personal, descoperit sau interpretat de un scriitor anumit (creațiile de acest fel sunt îndeobște hibride și inerte). Ci de simbolismul ecumenic, universal, ușor

de recunoscut în mai multe culturi și fecund pe mai multe niveluri (mit, arhitectonică, ritual, iconografie etc.). Intuit de creator, un anumit simbol intervine într-o operă de artă și o organizează cu o coherență a lui proprie, cu o „logică" absconsă, fără ca poetul să-și dea totdeauna seama de sensul, proporțiile sau valențele acestui simbol. Fiecare mare creator redescoperă anumite simboluri, fără să știe de ele. Este nevoie, totuși, de un act inițial de intuiție, asupra căruia nu e locul să ne oprim acum. Fără îndoială că asemenea simboluri centrale sunt „revelate"; ele coboară dintr-o zonă extrarațională, pe care o putem sau nu numi „inconștient" (căci se înțeleg foarte multe prin acest cuvânt). Fapt este că adâncind și luminând simbolul central al operei de artă, facilităm „înțelegerea" și desfășurarea ei, realizând condițiile optime unei desăvârșite contemplații estetice. (Contemplația estetică, de altfel, n-a exclus niciodată, în timpurile bune ale filosofiei, cercetarea metafizicii implicate în opera de artă. Căci nu există operă de artă care să nu fie solidară cu un „principiu", oricare ar fi el.)

Cunoscând vocația filosofică a lui Eminescu și descendența sa romantică, suntem îndrituiți să acordăm simbolului și metafizicii un rol important în explicația operei sale poetice. Este mai puțin interesant de aflat dacă el „știa" sau „voia" să creeze folosind anumite simboluri. Fapt este că aceste simboluri, ca în opera oricărui mare creator, se dovedesc a fi ecumenice, deci valabile metafizicește, și în jurul lor nici o hermeneutică nu e excesivă. În privința originii acestor simboluri, nici analizele onirice, nici apele amniotice nu ne ajută prea mult. Căci dacă visul prezintă atâtea analogii cu mitul, nu putem deduce o relație cauzală între ele. Putem afirma, cel mult, că mitul ca și visul sunt de natură extrarațională, care se impune spiritului cu tăria unei „revelații". De altfel, mitul derivă totdeauna dintr-un sistem de simboluri foarte coherent; el este, cu un cuvânt cam apăsat, o „dramatizare" a simbolului.

[„Revista Fundațiilor Regale", an. VI nr. 7, iulie 1939, p. 100-109]

ADRIAN MANIU: MEŞTERUL

NU ŞTIU CUM A FOST PRIMIT *Meşterul* acum cinci ani, când a apărut. Aceste trei acte, în versuri, alcătuiesc totuşi una din cele mai izbutite pilde de simţire şi înfăptuire românească, contemporană. O pildă vrednică de meditat. *Meşterul* lui Adrian Maniu e o fericită retopire a legendei străvechi, o luminare a ei la lumina unor tainice înţelesuri. Legenda mănăstirii şi a zidirii tinerei neveste - e frământată din nou, e adâncită, e crescută din suflet, e revalorificată cu experienţele gândului şi sensibilităţii moderne. Proporţiile Meşterului cresc spăimântător, conflictul se intensifică până la tragicul pur, scuturat de povara anecdotică.

Linia celor trei acte se vădeşte dură, fără încrengături, păstrând numai lămuririle organic necesare. Nimic de prisos; nici un amănunt strecurat dintr-o verbozitate nedisciplinată şi neatentă. Paginile sunt construite cu dalta. Fraza îşi pierde trivialul ritm cotidian. Cuvintele îşi descoperă conţinuturi de conştiinţă - neaşteptate. Împerecheri stranii, scânteie.

Meşterul lui Adrian Maniu se desfăşoară într-o atmosferă şi cu mijloacele de antic mister. Aceasta, poate, fără voia şi sârguinţa autorului. Ne închipuim că Adrian Maniu nu cunoaşte decât incidentul antroposofia, şi cu atât mai puţin euritmia. Substantivele acestea par ciudate într-un foileton literar. Dar *Meşterul* ne sileşte să le scriem, deşi cu regretul de a nu putea - din atâtea motive! - stărui asupra tainicilor ştiinţe de care se leagă.

Prin faptul că a adâncit legenda, a cultivat-o lăuntric, a despuiat-o de stânjenitoarele podoabe teatrale, care înlătură farmecul simplităţii şi gonesc emoţia - a realizat o operă de artă şi un mister. Pentru că, în acest caz, creaţia estetică împărtăşeşte în conştiinţe lumini şi energii care ne rămân, până atunci, străine. O operă de artă de felul *Meşterului*, e priza prin care se coboară în suflete, neştiute curente de esenţă lăuntrică.

Ghicim. Esteticienii, dacă vor citi cumva aceste rânduri, se vor desfăta de ignoranţa şi de confuziunea noastră. Faptul, totuşi, e departe de a fi neserios şi nici chiar fantezist. Anticipând gânduri ce vor fi închegate şi urmărite aiurea - vom indica schematic argumentarea noastră.

Toţi au citit creaţiile lui Lalo şi toţi au cumpănit *estetica* lui Croce. Toţi ştiu deci că opera de artă e o *sinteză,* e o *creaţie* umană în cadre umane ce numai aparent par naturale, e o unitate (combinaţie în înţelesul chimic, e şi mai aproape de adevăr) în care elementele sensoriale şi-au pierdut originarele lor însuşiri. Contemplaţia unei asemenea opere de artă produce emoţia estetică. Natura e *anestetică,* nu poate fi adică evaluată esteticeşte, nu i se pot aplica analize şi premii estetice. Dacă peisagiile naturale ne emoţionează câteodată - spun autorii noştri - aceasta nu se datoreşte decât în măsura în care oglindesc, *imită,* amintesc opere de artă. Pentru a admira esteticeşte natura, e necesară o educaţie estetică, de muzeu.

Iată rezultatele cunoscute şi asimilate de oricine. Care e, însă, esenţa emoţiei estetice? E o stare sufletească, dar cu aceasta nu aflăm nimic nou. Lucrurile se lămuresc dacă înţelegem că emoţia *estetică se datoreşte pătrunderii în conştiinţă, a actualizării sentimentului creatural.* Siguranţa, concretizarea posibilităţilor de *creaţie* - stăpâneşte în suflet sub forma *emoţiei.* Emoţia aceasta e situată, aş spune, pe un plan paralel cu emoţia anestetică, naturistă. Aceasta e de asemenea un sentiment creatural care ne apare discret şi răzător, iar nu sub aspectul religios, pentru că sufletul nostru nu ia o *atitudine religioasă.*

Sunt arte a căror actualizare e mai concretă şi deci, desfăşurată în timp: drama, muzica, dansul. (Să se observe că toate aceste trei arte sunt strâns legate de origine - şi cele mai primitive. Ceremonia mistică săvârşită în jurul *totemului* le cuprinde pe toate trei - iar *totemul* e anterior reproducţiilor sale plastice. Pentru cei ce pot pătrunde mai departe de aceste rânduri, observaţia e vrednică de meditat). Acestea emoţionează mai intens decât pictura, sculptura şi arhitectura. Explicaţia e simplă pentru cei ce ştiu a înţelege. Pentru că *reproducerea* unei asemenea opere de artă (o dramă, o simfonie, un dans) e aproape identică cu creaţia ei. Experienţa

estetică determină în conştiinţă precis aceeaşi atitudine pe care a realizat-o creatorul în momentul creaţiei. Iar atitudinea aceasta e priza care a stabilit comunicaţia cu atâtea efluvii indefinibile. Nu cercetăm mai de aproape constituţia acestor efluvii pentru că lămuririle ne-ar duce peste fruntarii neîngăduite acestor câteva pagini.

Rezumând: contemplaţia operei de artă, adică recrearea ei într-o măsură variabilă, actualizează în conştiinţă siguranţa creatorului şi, în acelaşi timp, o poziţie care face posibilă asimilarea unor energii, să le spunem vitale.

Toate operele de artă dramatică, actualizate de artişti de seamă - provoacă emoţii estetice pure, cu inevitabilele transfigurări şi iluminări foarte adesea comunicate spectatorilor. Sunt însă opere de artă care păstrează, pe lângă valoarea estetică în sine, însuşirea de a provoca în conştiinţe stări prielnice unor reacţii necunoscute. *Meşterul* e una din aceste opere. Construită sobru, cu nelămurite coborâri în adâncuri de suflete, cu inovaţii străbătute de un autentic, deşi involuntar, misticism, cu intuiţia marelui conflict care frământă conştiinţele, răstoarnă poziţii şi coboară fiorii imenselor forţe vitale ce ne înconjoară - *Meşterul* e cu adevărat şi un mister dramatic.

Un gest împlinit într-un anumit ritm adună, tainic, deasupra celui care îl schiţează, energii care pot atinge exaltarea. Gândiţi-vă la dansurile mistice, din toate timpurile. De asemenea, o invocaţie produce aceeaşi exaltare lăuntrică – chiar atunci când nu e religioasă. Care să fie pricina? Poate o intensificare a creaturalului. *Meşterul* lui Adrian Maniu abundă în asemenea invocaţii, care, actualizate – înfioară. Pentru că cuvintele se împerechează necontenit original; nu folosesc tiparul, convenţionalul limbajului curent, ce îndepărtează din cuvinte conţinutul emoţional. Poezia e o permanentă asemenea împerechere, creaţie, şi de aceea, atât de bogată în emoţii.

Când meşterul prooroceşte cu ochii închişi:

Zidul are să ție de aici înainte
Cum durează vechile morminte.
Zidul are să ție - zidul are să ție,
O să-l păzească o umbră vie,

împlinește un rit magic, care deșteaptă în suflete uitate licăriri ancestrale. Și iată încă o pildă:

Torn în mâna deschisă și înghețată
Var - și așez deasupra piatra grea.
Doamne, de ce e piatra așa de grea?
Eu aud degetele care se strivesc,
Sângele ei plămădește cu molozul...

Dacă autorul știe să rostească aceste cuvinte însoțite de gesturi prielnice - sintetizează creaturalul și comunică emoția.

Meșterul lui Adrian Maniu e bogat în asemenea crâmpeie pe care le vom numi literare. Din pricina încercării noastre de a-l privi sub o altă lumină - nu putem întârzia asupra descoperirii și valorificării lor.

Meșterul poartă ceva din sufletul lui Brand. Ca și el sacrifică iubirea voinței, operei sale. Dar paralela nu trebuie urmărită. Corespondența nu dovedește imitație. Meșterul a înțeles, însă, că lumea nouă, Biserica nouă, nu va putea învinge păgânismul - care năruia temeliile - decât întunecându-l prin jertfă. E aceeași jertfă eternă a creștinismului, jertfă fecundă, creatoare.

Cât de mult se poate adinci sensul acestui fapt al Meșterului, și moartea lui... Și cât de mult se poate spune despre această încercare, fără pereche, de a folosi un material legendar, cu miez mult și rodnic, - și a-l turna într-un tipar la care au muncit generații întregi de scriitori...".

[„Cuvintul", 3 iunie, 1927, p. l-2]

GABRIEL NEGRY ŞI PROBLEMELE DANSULUI FOLCLORIC

DIN CELE OPT DANSURI executate de d. Gabriel Negry în seara de 23 noiembrie, singur sau cu ansamblul său, voi comenta în acest articol numai două, şi anume cele de pură inspiraţie românească: *Floarea Nestricăciunilor* şi *Rit de trecere*. D. Gabriel Negry a încercat prin aceste creaţii choregrafice un lucru care corespunde, în alt plan, experienţelor dramatice ale lui Lucian Blaga. Anume: căutarea izvorului care a creat şi alimentat dansul folcloric.

Inspiraţia artiştilor din folclorul român era - şi, din păcate, în foarte multe domenii continuă încă a fi - de o natură foarte primară. Se credea că dacă imită modelele folclorice, se creează o artă românească. În fond, nu se crea nimic; se manufactura un stil Brumărescu, repetat până la dezgust. Nu are nici un sens să imiţi o *formă,* adică ceva care a crescut şi s-a împlinit, o creaţie populară perfectă - care tocmai prin faptul că este perfectă nu mai poate fi repetată, nici măcar prin imitarea motivelor ei. Nu are nici un sens să imiţi Mioriţa, sau doina, sau costumul naţional, sau dansul popular. Toate acestea sunt creaţii perfect realizate, autonome; şi nu se imită o creaţie, ci se imită gestul, tehnica prin care au fost realizate aceste creaţii. Cu alte cuvinte, în cazul nostru, al dansului, nu trebuie imitat dansul popular - care e o formă realizată, deci moartă, stearpă - ci trebuie căutat izvorul care l-a creat. Izvorul care e întotdeauna *prezenţa fantastică;* experienţă iraţională alimentată de spaimele sau elanurile vieţii asociate. Această „prezenţă fantastică" se află şi înapoia *Mioriţei* şi a dansului popular, şi a riturilor, şi a artei populare.

Ca să *creezi* ceva pe baza structurii româneşti, trebuie să treci peste realizările folclorice - şi să dai de apa vie a „prezenţei fantastice", din care au izvorât toate: şi gestul şi plastica şi muzica.

D. Gabriel Negry a încercat curajos şi cu o intuiţie uluitoare această captare a izvorului. Care, în cazul său - al dansului - însemna un lucru extraordinar de greu: purificarea *gestului* de toate experienţele dansului cult (care, la rândul său, este el însuşi o purificare de experienţele gestului

cotidian, automat și visceral). D. Negry trebuia să obțină mai întâi *spațiul calitativ* în care gestul să se poată experimenta în voie; cu alte cuvinte, să creeze acea prezență fantastică prin care spațiul să poată fi degajat de orice aderență cu experiența diurnă. De aceea *Rit de trecere* n-a fost decât pur și simplu *gest;* dar un gest realizat într-un spațiu (magic), printr-o altă conștiință (de inițiere post-mortem, de trecere dincolo), gest care nu mai era alimentat de intuițiile normale, ci de incantație, de fantastic. Dovada că realizarea aceasta a fost perfectă este că spectatorii n-au mai simțit o simplă emoție estetică – ci de-a dreptul o fascinare de natură magică, uluitoare, care i-a paralizat. A fost o comoție stranie în întreaga sală. Spectatorii erau puși în fața unei prezențe fantastice, pe care nu o mai întâlniseră în alte domenii artistice (ar fi trebuit s-o întâlnească în anumite momente dramatice ale lui Lucian Blaga, dacă acestea ar fi fost realizate cum trebuie).

Rit de trecere a fost realizat de d. Gabriel Negry ca o introducere în dansul românesc, cel al viitorului. D-sa a arătat tehnica preliminarie prin care se poate pătrunde în adâncurile inspirației populare. A voit să „reproducă" spațiul și magia care stau la bazele dansului folcloric. A purificat gestul, l-a experimentat în cadrele magice în care a crescut el la început în dansul popular. A făcut acestea - și *numai* acestea - ca să arate punctul de plecare al dansului românesc viitor, taina prin care gestul pur se transformă în dans. Ce rămâne de făcut, vom vedea altă dată. Deocamdată, știm care sunt elementele fundamentale ale dansului românesc. Și mai știm că nici un stil Brumărescu, nici o horă, nici o doină – nu vor mai fi posibile într-un recital de dans, oricare ar fi el. *Rit de trecere* marchează o dată de care trebuie să se țină seama în istoria choregrafiei românești. Nu are să fie uitat de nici-unul care l-a văzut în seara de 23 noiembrie. Și sunt mulți aceia.

Floarea Nestricăciunii încearcă altă tehnică: transformarea dramatică a iconografiei bizantine. Nu prea avem multe de adăugat la cele scrise de d. Mircea Vulcănescu în programul recitalului. D. Negry s-a aflat în fața unei probleme destul de ciudate: de a însufleți o icoană, adică de a dinamiza un gest care prin esența lui este static. Dacă ar fi păstrat

spațiul iconografic, ar fi creat o liturghie interiorizată, mentală - ceea ce ar fi fost și grotesc, și un sacrilegiu. Anumite rugăciuni ale bisericii răsăritene presupun o asemenea dramaturgie interiorizată (d. p. rugăciunile Pătimirii, etc.), dar *dramaturgia* aceasta rămâne permanent mentală. D. Gabriel Negry a ales o cale originală și curajoasă: de a ieși din spațiul iconografic, păstrând numai gestul iconic. Într-adevăr, dansul propriu-zis s-a realizat „pe pământ", în spațiul nostru. Dansatorul era însă sub semnul Arhanghelului. Gesturile sale erau hieratice, reduse la „peceții" *(mutra,* cum se spune în limba tehnică a choregrafiei asiatice).

Cu prilejul acestui dans, *Floarea Nestricăciunii,* s-a pus din nou problema dansului „răsăritean". Care, după cum am mai avut prilejul s-o spun, nu este *expresia* unui sentiment - ci pornește de la anumite gesturi și „peceți", pe care le interiorizează, și obținând *prin ele* emoțiile. D. Negry, mi se pare, se află pe drumul acestei fecunde descoperiri de a folosi gesturile canonice pentru realizarea dansului său „răsăritean", de a renunța la exprimarea unei emoții (așa cum se face în dansul occidental), pentru a porni direct de la gestul pur.

[„Vremea", 9 dec. 1934, p. 5].

FOLCLOR ȘI LITERATURĂ

MI SE PARE CĂ EȘUAREA celor mai multe încercări de până acum de a crea o literatură cultă inspirată din folclor sau literatura populară se datorește unor preocupări eronate și metode vicioase, iar nicicum subiectului în sine. De câte ori un autor modern se inspiră din teme populare, el caută și împrumută fie anecdotica, fie pitorescul exterior, fie vocabularul. Când se apropia de „simbolul" legendei, datoria implicită a autorului modern era de a găsi o interpretare originală, un tâlc unic și personal, adică de a crea alte „simboluri", văzându-le acolo unde nu erau, răstălmăcindu-le și promovându-le. Setea aceasta de „simbol" factice,

individualist, abstract, rezultatul imaginației arbitrare al unui ins, iar nu al experienței fantastice a unei colectivități - am mai întâlnit-o și în analiza altor aspecte ale culturii moderne. Acolo găseam promovarea simbolismului în locul simbolului pur și simplu, a unei maniere, în locul experienței iraționale, a unui exercițiu de distingere personală - prin abuz de interpretări, prin paradoxe și sincretism în locul izvorului de fantastic.

E, probabil, colaborarea aceasta prea inteligentă cu sursele populare ceea ce displace în încercările celor mai mulți autori de a literaturiza folclorul. Uitând că farmecul folclorului stă tocmai în directa lui comuniune cu *paideuma* locului, în iraționalul alegerilor sale și, mai ales, în dulceața sau spaima cu care știe deștepta străvechi experiențe asociate ascunse în fiecare suflet - autorii moderni au pus ordine în episoade, au luminat precis semi-întunericul, într-un cuvânt au ameliorat pentru gustul lor minor (simbolizant, moralizant, estetizant) magnificul organism cu mii de răsfrângeri și rădăcini, care e orice temă populară.

În lucrarea temelor populare s-a stăruit prea mult asupra configurării individuale a temei, dându-i-se limite și valori precise, izolând-o, rupând-o de mediul său - fantasticul pur. Izolarea aceasta, din punct de vedere al experienței iraționale, care stă la temelia oricărei teme folclorice, și care poate fi repetată prin comunicare - a fost fatală. O fi rămas anecdotica și dramaturgia temei, dar sufletul ei propriu-zis, folcloric, nu mai e. O temă populară e asemenea unui ochi de plasă; își păstrează individualitatea cât timp participă la ființa plasei; îndată ce e izolat, individuat, dispare. Am ales într-adins comparația aceasta pentru că țesătura unei plase, exprimă perfect însuși „universul" folcloric; un admirabil și oarecum geometric echilibru între acte, persoane, judecăți; un „univers" permeat de o energie specială, magică, irațională, cu legi perfect coerente modului său.

E firesc atunci ca această sursă inepuizabilă de fantastic să fie stupid înlăturată îndată ce se izolează, se individualizează și se „interpretează" arbitrar o temă, un „simbol", un „erou" folcloric. Ceea ce constituie valoarea - din punct de vedere artistic - a oricărui folclor e însăși comoara lui de fantastic. Pentru că orice creație artistică se întemeiază,

psihologic vorbind, pe o experiență irațională. Însăși *creația*, în toate domeniile artei, e un act irațional - și emoția pe care o produce în sufletul celor ce o contemplă e o emoție irațională. Lucrurile acestea se știu. Și totuși, de câte ori s-au inspirat din teme populare, autorii moderni au neglijat acest *comornic* de fantastic - în favoarea anecdotei, eroului sau conflictului.

Luați de pildă legenda meșterului Manole, care nu e nici cea mai formidabilă din literatura noastră populară, nici cea mai românească (se găsește peste tot în Balcani și aparține unui mod cu rădăcini străvechi). Mai toți acei care au prelucrat această legendă au voit cu orice chip să-i dea o „interpretare originală". Or, ceea ce constituie farmecul nud al acestei teme e însăși legenda în sine fără căutare de simboluri și fără interpretări. Legenda singură produce acea prezență fantastică, irațională; ea singură - iar nu simbolul ei gândit prin efort personal - ne introduce într-un univers folcloric, în care lumea inorganică posedă o viață însuflețită și legi aidoma; unde casele și bisericile sunt ființe vii și ele nu pot dura dacă o viață omenească nu le e jertfită, ca din sângele și sufletul lor ele să trăiască în veci.

Și ce se întâmplă de obicei cu meșterul Manole pe scenă? Se întâmplă că asistăm la un spectacol searbăd unde bietul meșter își pune probleme de conștiință (ca și cum conștiința lui, individuală, ar constitui drama destinului) sau caută el însuși „simbolul" jertfă. Autorii noștri dramatici pornesc de la o idee greșită: că povestea lui Manole se cunoaște, și că, deci, ei trebuie să-i descopere aspecte și simboluri noi. Acesta e un raționament care nu are nimic de a face cu legenda în sine. Căci nu anecdota ei contează, ci *prezența fantastică* a desfășurării ei. Drama și misterele grecești aveau, toate, legende cunoscute până și de copii. Dar emoția o dădea numai desfășurarea lor dramatică: numai atunci se actualiza fantasticul lor. E ca un joc: pe care îl știi și care e totuși nou de câte ori îl joci: căci experiența, nu cunoașterea formală, alcătuiește fantasticul jocului.

Sunt unele teme din literatura noastră populară extraordinar de bogate din punct de vedere dramatic. Gândiți-vă la o temă impersonală,

Poarta. Poarta joacă în viața poporului român, ca și a altor popoare, roluri care pot surprinde câte simboluri vreți, fără să le arătați totuși cu degetul. Ea e o făptură magică, un stăpân cu puteri nevăzute, care veghează la toate actele capitale din viața insului. Prima trecere pe sub poartă înseamnă o intrare în viață, în viața reală și rea de afară. Poarta veghează la căsătorie și pe sub poartă mortul e dus, solemn, spre lăcașul de veci. E, atunci, o reîntoarcere la lumea dintâi; ciclul e închis, și poarta rămâne mai departe, cu un om mai puțin să vegheze alte nașteri, alte căsătorii, alte morți.

Gândiți-vă acum la o dramă, oricare, desfășurându-se la umbra unei Porți. E, parcă, o prezență de dincolo, o prezență care poate fi sugerată atât de bine prin mijloacele tehnicii dramatice moderne încât să pară un vis. Nu e nevoie de discuții, de simboluri, de interpretări. O simplă prezență, destin impronunciabil, dă acea atmosferă prielnică marilor emoții.

Am ales la întâmplare o temă puțin cunoscută, pe care o cred aptă de a colabora la constituirea unei drame. Dar sunt atâtea altele, sunt legende, sunt jocuri, sunt ceruri. Mă întreb de ce nu s-ar încerca o dramă românească în stil clasic, lucrată pe elementele dramei populare românești, când avem la îndemână atâtea comori de fantastic și de irațional? Dar nu o dramă anecdotic-folclorică, nici istorică, nici pastorală. Ci o dramă de fantastic românesc.

[„Cuvântul", 18 iulie, 1932, p. 1-2].

CUPRINS

Hermeneutica totală. **Prefață de Petru Ursache** 5
Notă la a doua vârstă a ediției 67

I. ETNOLOGIE 71
ROMÂNII. BREVIAR ISTORIC **73**
CAPITOLUL I. ORIGINE ȘI FORMARE **73**
Sub semnul lui Zalmoxis 73
Un mare regat dacic 76
Traian și romanizarea Daciei 79
Formarea poporului român 83
Caracteristicile limbii și civilizației române 87
Zorii istoriei române 90
CAPITOLUL II. **95**
MOMENTE ESENȚIALE DIN ISTORIA ROMÂNILOR **95**
Europa în fața Islamului 95
Mircea cel Batrân, mare voievod al Munteniei 98
Spiritul de cruciadă: Ion Corvin și Ștefan cel Mare 102
Mihai Viteazul și unirea tuturor Principatelor Române 109
Pregătirea perioadei moderne 112
Revoluțiile și războaiele pentru independență și unitate 114
CAPITOLUL III. **119**
VIAȚA SPIRITUALĂ A ROMÂNILOR **119**
Creștinismul 119
Cele doua mituri ale spiritualității românești 122
Caracteristicile fundamentale ale culturii române 124
Personalități marcante ale culturii românești 128
CRONOLOGIE SUMARĂ **132**
COMENTARII LA LEGENDA MEȘTERULUI MANOLE **137**
PREFAȚĂ 137
COMENTARII LA LEGENDA MEȘTERULUI MANOLE 140
1. Participație și repetiție 140
2. Folklor și metafizică 144
3. Balada Meșterului Manole. Variante balcanice 152
4. Legende și rituale de construcție 159

5. Moartea celui dintâi... 162
6. Cel dintâi pe care îl aduce soarta e menit să moară 164
7. „Copilul" și „Orfanul" 165
8. „Substitute" și „obiecte" 171
9. Alegerea locului și consacrarea „Centrului" 177
10. Mitul cosmogonic, model arhetipal 192
11. „Însuflețirea" unui corp „arhitectonic" 198
12. Casă, Corp, Cosmos 209
13. Istorie și legendă 216
14. Încheiere 223
NOTE 229

FOLKLOR ȘI ISTORIE 241
URME ISTORICE ÎN FOLKLORUL BALCANIC 241
CĂRȚILE POPULARE ÎN LITERATURA ROMÂNEASCĂ 245
NOTE 258
FOLKLORUL CA INSTRUMENT DE CUNOAȘTERE 264
NOTE 281
DINTR-O ANTROPOLOGIE 283
Protoistorie sau Ev Mediu 286
Superstiții 291
Somn 292
O anumită incapacitate 294
Notă despre patriotism 295
Cultură 299
Între cultură și alfabet 302
Lucian Blaga și sensul culturii 305
Lucian Blaga la Academie 311
În Spania și la noi 312
Fragmente 315

II. MITOLOGIE 323
IERBURILE DE SUB CRUCE... 325
NOTE 339
MĂTRĂGUNA 344
LEGENDA MĂTRĂGUNEI 348

Note și Bibliografie ... 348
Piatra Șerpilor ... 352
Note ... 361
Demonologie Indiană și O Legendă Românească ... 365
Istoria Medicinii în România ... 372
„Sfat Celui Care Merge la Război" ... 378

III. SOCIOLOGIE ... 381
Realități Românești ... 383
Sociologie Românească ... 387
Muzeul Satului Românesc ... 389
Echipele Regale Studențești la Lucru ... 395
Creație Etnică și Gândire Politică ... 401
A Nu Mai Fi Român! ... 403

IV. FOLCLOR ȘI CREAȚIE ARTISTICĂ ... 409
Speologie, Istorie, Folklor ... 411
Doctorul Gaster ... 414
Arhiva de Folclor ... 418
Teme Folklorice și Creație Artistică ... 421
Insula Lui Euthanasius ... 424
Adrian Maniu: Meșterul ... 435
Gabriel Negry și Problemele Dansului Folcloric ... 439
Folclor și Literatură ... 441

Aş vrea să pot scrie *Tinereţe fără de bătrâneţe* sau măcar
Comentarii la *Meşterul Manole*, ca să mă vindec şi să mă regăsesc.
Mircea Eliade - *Jurnal portughez, notă din 1 iulie 1942*

Nota caracteristică a generaţiei lui Mircea Eliade, linia ei de existenţă este:
să fim prezenţi în cultură, făcând mai bine decât ceilalţi. Idealul generaţiei anterioare, pe planul politicii interne, era: să facem ca ei. Nefiind vorba de imitaţia formelor de viaţă, ci de alinierea spiritului românesc la ordinea europeană în instituţii, în comportament şi în creaţie.
Este o aspiraţie către recunoaşterea românilor printre popoarele civilizate, aspiraţie în care se resimţeau orgoliul şi mândria.

Eliade este unic în felul său. Aşa a apărut contemporanilor după ce s-a întors din India:
nu numai ca intelectual nou, ci şi ca model de savant, înzestrat cu o asemenea forţă spirituală, încât putea să nască ştiinţa încă o dată, s-o ia de la capăt cu materiale vechi şi noi, să-i asigure o altă vârstă, ca în metafora mitului eternei întoarceri.

Petru Ursache

ISBN 978-973-757-071-0